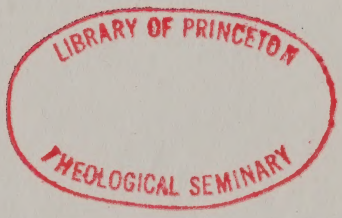

BS 680.S2 W2
Wangemann
Das Opfer nach lehre der heilig
en schrift

Das Opfer

nach Lehre der heiligen Schrift

alten und neuen Testaments.

Eine apologetische Darstellung

des

biblisch-kirchlichen Opferbegriffs

von

Dr. Wangemann,
Missionsdirector in Berlin.

Motto:
τὰ πάντα καὶ ἐν πᾶσι χριστός
Col. 3, 11.

Erster Band.

Berlin 1866.
Verlag von Wilhelm Schultze
(Wohlgemuth's Buchhandlung),
Scharrenstraße 11.

Vorwort.

„Abermal stehet geschrieben", sprach der Herr zu Satan und weist seine Diener damit an, der Lügenexegese die Auslegung der Schrift durch die Schrift entgegenzustellen. Die kirchliche Dogmatik hat dies reichlich gethan, aber nur einmal hat die Schrift selbst die Schrift durch ein besonderes Buch commentirt. Der Hebräerbrief ist ein Commentar zum Leviticus, und stellt schon als solcher die Wichtigkeit einer eingehenden Erforschung des alttestamentlichen Opfercultus für die Erkenntniß der christlichen Heilswahrheit in's Licht. „Wenn ein Alterthümler", sagt Brenz in der Einleitung zu seinem trefflichen Commentar über den Leviticus, „irgendwo eine alte Statue findet, das Monument eines Helden, oder eine Münze mit dem Bilde eines alten Kaisers, wie freut er sich! Wie ist er ungeduldig, sie jedem zu zeigen! Aber wie viel mehr sollten wir uns freuen und erquicken bei der Vertiefung in Denkmäler, durch welche Christus, Gottes Sohn, unser Heiland, in den mosaischen Heiligthümern einst abgeschattet und ausgeprägt war?" „Denn so heilsam und nöthig uns die Erkenntniß Christi ist, so nützlich und angenehm ist es, zu sehen, durch welche Gebräuche und heilige Handlungen und Predigten Christus einst abgebildet und verkündigt worden ist. Denn wenn wir den Leviticus, namentlich wo er die Opfer beschreibt, erklären, was thun wir dann anders, als wir erklären das wahre Evangelium unsers Herrn Jesu Christi?"

Freilich sind die Opfergebräuche des Alten Testaments nur Schattenbilder der himmlischen Güter und finden ihr Verständniß

erst aus dem Evangelium. Aber wem das Evangelium den Schlüssel in die Hand gegeben hat, dem wird auch der Leviticus mit seinen bis in's Einzelste ausgeführten Geboten, mit der Plastik der Darstellung, welche jede Lehre als Handlung greifbar uns vor die Augen führt, und vor allen Dingen mit der Göttlichkeit seines Ursprungs, vermöge deren ja alle Bestimmungen des Opfercultus nach dem von Moses auf dem Berge geschauten himmlischen thabnith (Musterbild) mit ängstlicher Vermeidung alles menschlich Hinzugethanen geordnet sind, rückwirkend für ein tieferes Verständniß der Versöhnungslehre des Neuen Testaments, ein sehr bedeutsames Hülfsmittel. Kann Gott der Herr in den mannichfachen Stufen seiner Offenbarung nicht mit sich selbst in Widerspruch treten, so muß ja, was er selbst dem Volke Gottes in die Zeit seiner Kindheit hinein als höchstes Heiligthum verordnet hat, die Protoplastik sein für ein eingehendes tieferes Verständniß der neutestamentlichen Erfüllung, und mit Freuden wird das Glaubensauge wiederum aus der Mittagshöhe christlicher Erkenntniß in die ersten Anfänge der Offenbarung ehrfürchtig zurückschauen, und schon dort, Perle an Perle gereiht, alle die Schätze abgebildet und vorher geweissagt sehen, an denen ein zerbrochenes Gemüth in dem Worte der Versöhnung seinen Frieden findet.

Aber wer auf Grund der bisherigen exegetischen Arbeiten über den Leviticus sich in dies Buch zu vertiefen unternimmt, sieht sich bald einem fast undurchdringlichen Dickicht von Schwierigkeiten gegenüber. Schon Thomasius (l. c. p. 39) beklagt, daß die Dogmatik, anstatt auf dem allgemeinen Consensus der Ausleger fußen zu können, hier eine weitauseinandergehende Kluft von Ansichten der Neueren über Sinn und Bedeutung der Opferinstitution vorfinde; und durchgängig begegnet man auf allen einzelnen Parthien dieses umfangreichen Gebietes unter den neueren Bearbeitern Aussprüchen, wie Keil's (l. c. p. 610): „Die beiden gelehrten Forscher (Bähr und Kurtz) haben weder den Thatbestand richtig aufgefaßt, noch die Grundidee des Opfers richtig erkannt", oder (Kurtz): „Die Klage über den Wirrwarr widersprechender Ansichten ist hier allerdings so berechtigt, wie kaum

irgendwo anders. Wie weit gehen doch selbst die Ausleger, die sich sonst auf kirchlichem, biblischem und theologischem Gebiete am nächsten stehen, hier in den Grundfragen auseinander, z. B. Hofmann und Baumgarten, Delitzsch und Kliefoth, Oehler und Keil!"

Daß unter solchen Umständen jeder erneuerte Versuch einer Darstellung des Opfercultus, die im Gegensatz zu den meisten anderen auf Richtigkeit Anspruch macht, eine eben so schwierige, als Angriffe von allen Seiten in Aussicht stellende Aufgabe sein muß, würde den Herausgeber dieser Schrift wohl abgeschreckt haben, wenn nicht seine Ueberzeugung von der Richtigkeit der von ihm vertheidigten Deutung eben so sehr auf einfacher exegetisch-grammatischen Auslegung, als auf dem allgemeinen Consensus der Kirche beruhte. Denn der Verfasser hat sich das Ziel gestellt, dasjenige, was Kurtz (p. V) nicht mit völliger Berechtigung von sich aussagt, wirklich zu leisten, nämlich die kirchlich-traditionelle Lehre vom alttestamentlichen Opfer, nach welcher die neuesten Ausleger sichtlich zurückkehren, die aber in ihrer Reinheit noch von keinem derselben völlig wieder gewonnen ist, als die allein exegetisch haltbare gegen die mancherlei Abirrungen und Angriffe neuerer Gelehrten, auch solcher aus dem lutherischen Lager, zu vertheidigen, und mit Benutzung der inzwischen auf diesem Gebiete hervorgetretenen Leistungen, gereinigt und weiterentfaltet darzustellen.

Quellen.

NB Um bei der Citirung der in nachfolgendem Werke benutzten Bücher Raum zu sparen, sind überall nur die Ziffern der betreffenden Seiten angegeben. Die Ausgaben, aus welchen die Citate entnommen sind, sind folgende:

Augusti, System der christlichen Dogmatik, Leipzig 1809.

Bähr, Symbolik des mosaischen Cultus, I. und II. Band, Heidelberg bei Mohr 1839.

Bekenntnißschriften, die, der ev.-luth. Kirche, Berlin Ev. B.-Verein 1848.

Brentius, commentarius in leviticum, Francofurti 1542.

Bramesfeld, der alttestamentliche Gottesdienst in seiner sinnbildlichen und vorbildlichen Bedeutung, Gütersloh bei Bertelsmann 1864.

Buddeus, Institutiones theologiae dogmaticae, Lipsiae 1723.

Calovius, Dr., Abraham, Biblia illustrata, Francofurti 1672.

Carpovius, theologiae revelatae dogmaticae tom. III., Jenae et Lipsiae 1749.

Carpzovius, Joh. Bened., liber doctrinalis theologiae purioris. Brunswigi 1767.

Carpzovius, Joh. Gottl., Apparatus criticus antiquitatum sacri codicis, Francofurti et Lipsiae 1798.

Chemnitius, Examen concilii tridentini, Frankfurth, Feierabend, 1596.

Cyrillus, Alexandrinus (Origenes), commentarii in leviticum, Basileae 1524.

Delitzsch, Commentar zum Hebräerbrief, Leipzig bei Dörffling u. Franke 1857.

Dewette, System der christlichen Dogmatik, Leipzig 1809.

— Archäologie, s. Räbiger.

Ewald, die Alterthümer des Volkes Israel, 2. Aufl., Göttingen 1854.

Fesselius, M. Dan., Christus mysticus, Cüstrin bei Dennewitz 1664.

Freilinghausen, fundamenta theologiae christianae, Halae 1734.

v. Gerlach, die heilige Schrift nach Dr. Luther's Uebersetzung, Berlin, Wiegand und Grieben, 1852.

Gerhard, Joh., loci theologici, ed. Frankf. & Hamburg 1657, pars III.

— Confessio catholica, Jena 1661.

Goodwin, Th., Moses et Aaron, Frankf. 1798.

Grotius, H, (siehe Calovius).

Hävernick, Vorlesungen über die Theologie des Alten Testaments, Frankfurt a. M. und Erlangen bei Heyder und Zimmer 1863.

Hengstenberg, Beiträge zur Einleitung in das Alte Testament, III. Band, Berlin bei Oehmigke 1839.

— die Bücher Moses und Egypten, Berlin bei L. Oehmigke 1841.

— die Opfer der heiligen Schrift, Berlin bei Schlawitz 1859.

v. Hoffmann, der Schriftbeweis, zweite Hälfte, 1. Abth., 2. Aufl., Nördlingen 1859.

Hollazius, Examen theologicum acroamaticum, Holmiae et Lipsiae 1741.

Hülsemannus, Vindiciae S. Scripturae (Schriftbeweis), Lipsiae 1677.

Kahnis, die lutherische Dogmatik historisch-genetisch dargestellt, I. Band, Leipzig bei Dörffling und Franke 1861.

Keil, die Opfer des alten Bundes und ihre symbolische und typische Bedeutung, in Guericke's Zeitschrift 1836 und 1837.

Kliefoth, die ursprüngliche Gottesdienstordnung der deutschen Kirche luth. Bekenntnisses, I. Band, 2. Aufl., Schwerin bei Did. Otto 1858.
Knobel, die Bücher Exodus und Leviticus, Leipzig 1857.
König, Lic. th. Giebt es innerhalb der Feier des h. Abendmahls ein Opfer oder nicht? Aufsatz in Wangemann's Evangel.-Luth. Monatsschrift 1863, 1864.
Kurtz, der alttestamentliche Opfercultus nach seiner gesetzlichen Begründung und Anwendung dargestellt und erläutert, Mitau bei A. Neumann 1864.
Lange, Joachim, Dr., Biblisches Licht und Recht, Halle und Leipzig 1733.
Lasaulx, das Sühnopfer der Griechen und Römer und ihr Verhältniß zu dem Einen auf Golgatha, Würzburg bei Voigt u. Mocker 1841.
Lundius, die alten jüdischen Heiligthümer, Hamburg bei Liebernickel 1704.
Lyser, W., Systema thetico-exegeticum, Witeb. 1690.
Luther's Werke, Jenaer Ausgabe, tom. IV.
Melanchthon, opera ed., Witeberg. 1562 f. tom. I—IV.
Michaelis, J. D., Mosaisches Recht, Frankfurt a. M. bei Garbe 1793 f., tom. IV, V.
(Molitor), Philosophie der Geschichte, oder über die Tradition, Münster bei Theissing, Band III. 1839 und Band IV. Abth. 1, 1853.
Mosheim, elementa theologiae dogmaticae, Norimberg 1764.
Neumann, Wilh., Dr., die Opfer des alten Bundes, eine biblisch-theologische Skizze; in Schneider's Deutscher Zeitschrift für christl. Wissenschaft ꝛc. 1852, 1853.
Oehler, der Opfercultus des Alten Testaments, Aufsatz in Herzog's Real-Encycl. Bd. X. Gotha 1858.
Origenes (s. Cyrillus).
Outram, de sacrificiis, libri II., Amstelodami 1688.
Philippi, Kirchliche Glaubenslehre, IV. Band, zweite Hälfte, Stuttgart bei Liesching 1863.
Quenstedt, theologia didactico-polemica, Lipsiae 1715.
Räbiger, Dewette's Lehrbuch der hebräisch-jüdischen Archäologie, 4. Aufl., neu bearbeitet, Leipzig bei Vogel 1864.
Rambach, der große Versöhnungstag, Berlin, W. Schultze, 1863.
Relandus, Antiquitates sacrae veterum Hebraeorum, Trajecti a. R. 1741.
Ritschl, die Aussagen über den Heilswerth des Todes Jesu im Neuen Testament; in den „Jahrbüchern der deutschen Theologie" 1863 p. 213—260 und p. 477—535.
Sartorius, über den alt- und neutestamentlichen Cultus, Stuttgart bei Liesching 1852.
Scott & Henry, A commentary upon the holy Bible, London 1838.
Semler, Institutio ad doctrinam christianam, Halae 1774.
Spencer, de legibus Hebraeorum ritualibus, Lipsiae apud J. T. Zeitlerum 1705.
Starke, Synopsis bibliothecae exegeticae in V. Testamentum, p. I, Berlin und Halle 1744.
Thalhofer, die unblutigen Opfer des mosaischen Cultus, Regensburg 1848.
Tholuck, das Alte Testament im Neuen Testament, 3. Aufl., Hamburg bei Perthes 1849.
Thomasius, Christi Person und Werk (luth. Dogmatik), III. Thl., 1. Abth., Erlangen bei Bläsing 1859.
Winer, Biblisches Realwörterbuch, Leipzig 1820.

Inhalt des ersten Bandes.

Einleitung.

I. Dogmengeschichtliche Skizze der Entwicklung des kirchlichen Opferbegriffs.

Seite

§. 1. Vorbemerkung 1

A. Die Kirchenväter.

§. 2. Vorbemerkung 2
§. 3. Justinus Martyr 2
§. 4. Tertullian 3
§. 5. Irenäus 3
§. 6. Origenes 4
§. 7. Cyprian, Athanasius, Chrysostomus, Ambrosius, Hieronymus . . 5
§. 8. Augustinus 6

B. Die Reformatoren.

§. 9. Luther und Melanchthon 8
§. 10. Brenz 10
§. 11. Die symbolischen Bücher 11

C. Die kirchlichen Dogmatiker.

§. 12. Die von den kirchlichen Dogmatikern vertretenen Hauptideen in genereller Uebersicht: Gerhard, Quenstedt, Lyser, Hülsemann, Hollaz, Buddeus 12
§. 13. Ein Spezimen übersichtlicher Verarbeitung dieser Ideen: Carpov 16

D. Die Deformation der Opferidee durch den Rationalismus.

§. 14. Die Mängel der kirchlich-dogmatischen Opfertheorie 21
§. 15. Der Rückschlag in den Arminianern ꝛc., Grotius 22
§. 16. Spencer 23
§. 17. Ausläufer des Rationalismus 26

E. Die Restauration des kirchlichen Opferbegriffs.

1. Die Bahnbrecher.

§. 18. Bähr 28
§. 19. Hengstenberg 32

2. Die nächsten Fortschritte auf der gebrochenen Bahn.

§. 20. Hävernick 39
§. 21. Tholuck 42
§. 22. Oehler. Neumann 45
§. 23. v. Hoffmann 50
§. 24. Ritschl 52

3. Zwei Vertreter der katholischen Opferlehre.

§. 25. Lasaulx 54
§. 26. Molitor 57

4. Die entschiedene Rückkehr zur kirchlichen Opferlehre.

§. 27. Keil 63
§. 28. Sartorius 69
§. 29. Kurtz 70
§. 30. Kahnis 73
§. 31. Delitzsch 75
§. 32. Kliefoth 78
§. 33. Thomasius 82
§. 34. Philippi 83
§. 35. Rückblick 85

II. Canones zur wissenschaftlichen Feststellung des Opferbegriffs.

Seite

§. 36. Nothwendigkeit der Aufstellung bestimmter Canones. Die sechs Canones von Bähr 86
§. 37—48. Canon 1—12 87

Erster Abschnitt.

Die Opfer vor Erlaß der Thora.

Kapitel 1. Der Ursprung der Opfer aus göttlicher Einsetzung.

§. 49 96

Kapitel 2. Die geschichtliche Entwicklung der Opfer bis zum Sinai.

§. 50. Die Opfer im Paradiese 100
§. 51. Cain's und Abel's Opfer 101
§. 52. Noah's Opfer 103
§. 53. Abraham und die Erzväter 105
§. 54. Die Zeit der egyptischen Knechtschaft 107
§. 55. Rückblick auf die Zeit vor Moses 107

Zweiter Abschnitt.

Die Thora.

Einleitung. Feststellung der grundlegenden Ideen und Begriffe für das Verständniß der Opfer-Thora.

§. 56. Allgemeines über die Bedeutung der Opferthora in der Gesammtheit der Heilsökonomie 109
§. 57. Feststellung des Begriffs Korban 111
§. 58. Feststellung des Begriffs capper 117
§. 59. Die grundlegende Bedeutung von Lev. 17, 11 121
§. 60. Das Opfermaterial 129
§. 61. Der Opferort 137
§. 62. Die opfernde Person 143
§. 63. Feststellung des Centrums im Opferbegriff 144

Erste Abtheilung.

Die Opferhandlung nach ihren einzelnen Verrichtungen.

A. Die Verrichtungen, welche der Opfernde persönlich verrichtete.

§. 64. Vorbemerkung 148
§. 65. Die Darbringung (thebiah) 149
§. 66. Das Heben und Weben (therumah und tenupha) 151
§. 67. Die Handauflegung (semichah) 154
§. 68. Die Schlachtung (schechitah) 160
§. 69. Der Ort der Schlachtung 163

B. Die vom Priester vollzogenen Verrichtungen der Opferhandlung. Seite
§. 70. Die Blutsprengung (serika) 164
§. 71. Die Zurüstung zum Opferbrande 168
§. 72. Der Opferbrand (olah) 170
§. 73. Das Opferessen 184

Zweite Abtheilung.

Die verschiedenen Opferarten.

§. 74. Vorbemerkungen 189

Kapitel 1. Das Brandopfer (olah).

§. 75. Das Verfahren beim Brandopfer 195
§. 76. Die Deutung des Brandopfers 197
§. 77. Erläuterung. Die Beziehung des Brandopfers auf Christum 198
§. 78. Fortsetzung. Die Beziehung des Brandopfers auf die Gläubigen 202
§. 79. Entferntere Folgerungen 203

Kapitel 2. Das Speisopfer (minchah).

§. 80. Das Material und Verfahren beim Speisopfer 205
§. 81. Die Deutung des Speisopfers 207
§. 82. Erläuterungen. Ist das Speisopfer ein selbstständiges Opfer? 210
§. 83—85. Die Deutung der minchah auf Christum.
a. Die Gegengründe 211
b. Die Widerlegung der Gegengründe 213
c. Positive Beweisgründe aus der Thora, den Propheten und dem Neuen Testament 216
§. 86. Belege aus den Zeugnissen alter Kirchenlehrer 222
§. 87. Spezialdeutung von Brod und Wein in der minchah 223
§. 88. Spezialdeutung von Oel, Weihrauch und Salz in der minchah 227
§. 89. Deutung des Verbots von Sauerteig und Honig in der minchah 233
§. 90. Deutung der ascarah 335

Kapitel 3. Das Dankopfer (sebach schelamim).

§. 91. Das Verfahren beim Dankopfer 239
§. 92. Die Deutung des Dankopfers 242
§. 93. Erläuterungen. Die verschiedenen Deutungen des Dankopfers 246
§. 94. Feststellung der richtigen Deutung aus der heil. Schrift, Thora, Propheten und Neuem Testament 250
§. 95. Zeugnisse für unsere Deutung des Dankopfers 263

Kapitel 4. Das Sündopfer (chataath).

§. 96. Das Verfahren beim Sündopfer 267
§. 97. Die Deutung des Sündopfers 269
§. 98. Erläuterungen. Die Deutungen der Neueren 272
§. 99. Die Sündopfer vor Moses 274
§. 100. Verschiedene Deutungen des Namens chataath 275
§. 101. Umfang der Sündopferfähigkeit 277
§. 102. Das Sündopfermaterial. Das Armen-Sündopfer und das unblutige Sündopfer 282
§. 103. Die Blutmanipulation im Sündopfer 287
§. 104. Der Opferbrand im Sündopfer 289
§. 105. Das Priesteressen im Sündopfer 291

Seite
§. 106. Das Verbrennen des Sündopferfleisches außerhalb des Lagers . 297
§. 107. Bestätigung der gewonnenen Resultate aus dem A. und N. T. 298
§. 108. Schlußbemerkung 302

Kapitel 5. Das Schuldopfer (ascham).

§. 109. Das Verfahren beim Schuldopfer 303
§. 110. Die Bedeutung des Schuldopfers 305
§. 111. Erläuterungen. Die Verwirrung unter den Auslegern in Betreff der Unterscheidung zwischen Sünd- und Schuldopfer . 307
§. 112. Darlegung der richtigen Unterscheidung zwischen Sünd- und Schuldopfer 312
§. 113. Nähere Prüfung des Resultats an den in dem A. T. vorkommenden Einzelfällen 318
§. 114. Die Erfüllung des Schuldopfers im Neuen Testament 321

Kapitel 6. Die Opfer im Heiligen.

§. 115. Die Bedeutung des „Heiligen" in der Stiftshütte 322
§. 116. Der Dienst an den Geräthen des „Heiligen" 326
§. 117. Die Deutung des „Heiligen" 329
§. 118. Die Deutung des Rauchaltars und seines Dienstes 332
§. 119. Die Deutung des Leuchters und seines Dienstes 334
§. 120. Die Deutung der Schaubrode 338
§ 121. Erläuterungen. Die abweichenden Meinungen der Neueren 341
§. 122. Widerlegung der neueren Deutungen 345
§. 123. Zeugnisse aus der Kirche 351

Kapitel 7. Das Opfer im Allerheiligsten.

§. 124. Die Bedeutung des „Allerheiligsten" in der Stiftshütte . . . 353
§. 125. Das Opfer des großen Versöhnungstages; Verfahren bei demselben 361
§. 126. Das Opfer des großen Versöhnungstages; die Deutung 363
§. 127. Erläuterungen. Der Name jom hakippurim 367
§. 128. Der Versöhnungstag als Bußtag 369
§. 129. Das weiße Priesterkleid des Versöhnungstages 369
§. 130. Das öftermalige Eingehen des Hohenpriesters in das Allerheiligste am Versöhnungstage 372
§. 131. Asasel (die mancherlei Deutungen des Worts) 373
§. 132. Asasel (Prüfung der mancherlei Deutungen) 376
§. 133. Asasel (die richtige Deutung) 382
§. 134. Warum zwei Böcke? 384
§. 135. Das lekapper alav in V. 10 386
§. 136. Die Wegführung des ledigen Bockes 388
§. 137. Die prophetischen Anspielungen auf das Versöhnungsopfer und ihre Bestätigung durch das Neue Testament 389
§. 138. Zeugnisse aus der Kirche und bestätigende Einzeldeutungen . . . 394
§. 139. Die Unvollkommenheit des alttestamentlichen Typus 396
§. 140. Anhang. Merkwürdige Zeugnisse aus der jüdischen Tradition . 397

Anhang. §. 141. Die Gaben (Erstlinge, Zehnten, freiwillige Gaben) im Unterschiede von den Opfern 400

Einleitung.

I. Dogmengeschichtliche Skizze der Entwickelung des kirchlichen Opferbegriffs.

§. 1.

Vorbemerkung.

Da eine Entwirrung des Knäuels der mancherlei gegenwärtig die theologische Wissenschaft zerspaltenden Opfertheorien nur dadurch möglich ist, daß wir die kirchliche Lehre zuvor in ihrer Integrität hinstellen, so geben wir zunächst eine dogmengeschichtliche Skizze, welche, ohne auf Vollständigkeit Anspruch zu erheben, doch die Hauptmomente der bisherigen kirchlichen Entwickelung hinzeichnen soll. Für unsern Zweck reicht es aus, die Gedanken der Kirchenväter in ihren Hauptzügen mit ihren eigenen Worten zu geben, dann auf die Darstellung der Reformatoren, spezieller auf die der lutherischen und reformirten Dogmatiker einzugehen, und dann die ersten Wurzeln der Degeneration in den Arminianern und Deisten, und ihre Vollendung im Rationalismus nachzuweisen. Auf dem solchergestalt gewonnenen kirchlichen Untergrund werden die verschiedenen von uns ebenfalls zu skizzirenden Theorien der meisten Neueren gleich von herein in ihrem Zusammenhange mit heterodoxen Strömungen erkannt werden, so daß schon von hier aus die Rückkehr zur kirchlichen Lehre als wünschenswerth sich erweist.

A. Die Kirchenväter.

§. 2. **Vorbemerkung.** Wenngleich der Hebräerbrief die Wichtigkeit eines eingehenden Verständnisses der alttestamentlichen Opferidee für die christliche Erkenntniß auch schon den apostolischen Gemeinden bezeugte, so übte diese vornämlich für Juden geschriebene Epistel bei der eifersüchtigen Stellung der Juden, sowie der Judenchristen, gegen die vornämlich aus Heidenchristen sich bildende christliche Kirche vor der Hand einen geringeren Einfluß eben auf die letztgenannten; ein eingehendes Vertiefen in die Morgendämmerung alttestamentlicher Symbolik lag den Christen fern, die so eben aus der Finsterniß des Heidenthums in den Mittagsglanz christlicher Offenbarung übergegangen waren. Ja selbst die Judenchristen waren gegenüber dem übertriebenen Werth, den die Juden auf die alten Ceremonien legten, eher geneigt, deren gesetzmäßig zwingende Autorität zu bekämpfen, als sich in ihren prophetischen Inhalt zu vertiefen. Deshalb finden wir, sowie ja schon den Verfassern der Apocryphen und dem Philo und Josephus eine tiefere Erkenntniß der dem Opfer zu Grunde liegenden messianischen Weissagung sich verbarg, auch bei den ersten Kirchenvätern in Bezug auf die Opfer, anstatt gründlich wissenschaftlicher Forschungen, neben tiefer und klarer Einsicht doch auch vielfach ein Umhertappen in allerlei zusammenhanglos aneinander gereihten allegorischen Deutungen, die Unwesentliches mit Wesentlichem als gleichberechtigt bunt mischten und eine einheitliche messianische Typik erst allmälig zur allgemeinen Geltung kommen ließen.

§. 3. **Justin der Märtyrer**, obgleich Jude von Geburt, vermochte es, im diagolus cum Tryphone, die Entstehung der Opfer daraus abzuleiten, daß Gott aus Herablassung seinem Volk Opfer geboten habe, um ihnen durch diesen Ersatz eine Schutzmauer gegen heidnischen Götzendienst zu bereiten; die Centralverheißung Gottes vom Sühnblute Lev. 17, 11 verflüchtigt sich ihm zu einer bloßen Polizeiordnung: „Wenn das Blut doch durch dasselbe Mittel besteht als das Fleisch, warum gestattet Gott denn das Essen des Thierfleisches und verbietet ihr Blut? Darum, damit wir auch auf diese Weise uns von der Unmenschlichkeit der wilden Thiere unterscheiden lernen, welche beim Zerreißen des Fleisches auch das Blut ihrer Beute lecken." Auf dieser Grundlage baut er naturgemäß die willkührlichsten Allegorien, und das Opferthier, das geschlachtet wird, ist ihm bald das sich selbst darbringende ipse ego des Menschen, bald das stellvertretende alter

ego des Gottessohnes. Die Brust des Priestertheils soll an die Weisheit erinnern, deren der Priester bedarf, um das Volk zu belehren, und die rechte Schulter, die ihm zufiel, an die Kraft, deren er bedurfte, um Unbilden zu ertragen. Auf das ipse ego weist der Ausspruch Justins: „Das Blut der unvernünftigen Thiere hat Gott also angenommen, als ob der Opfernde seine eigene Seele geopfert hätte", auf das alter ego sein Wort: „Ich könnte beweisen, daß alles, was Moses geredet hat, Bilder und Gleichnisse von dem enthält, was Christus leiden und thun sollte." Wie eng Justin namentlich die Spendung des heiligen Sacraments mit dem alttestamentlichen Dankopfer verbindet, erhellt aus seinen Worten: „Dem Vorsteher der Brüder wird Brod und ein Kelch mit Wein und Wasser dargebracht (offertur). Er nimmt diese Gaben und opfert nun (offert) Lob und Preis dem Vater aller Dinge im Namen des Sohnes und des heiligen Geistes durch ein ausführliches Dankgebet oder eucharistia dafür, daß Er uns dieser Seiner Geschenke gewürdigt hat" ... „Wir sind belehrt worden, daß die Speise, für welche in den aus seinem Worte geflossenen Gebeten gedankt worden, das Fleisch und das Blut des fleischgewordenen (incarnati) Jesu ist."

§. 4. Auch **Tertullian** (l. 2 adv. Marc. Cap. 18) erkennt in dem mosaischen Opfercultus vornämlich eine Schutzmauer gegen das Heidenthum: „Niemand tadle die großen Lasten der Opfer und die scrupulöse Geschäftigkeit in Werken und Darbringungen, als ob Gott dergleichen zunächst für sich verlangt hätte; erkenne doch vielmehr die Absicht Gottes, sein zum Götzendienst und Abfall geneigtes Volk durch solche Uebungen, die die abergläubische Richtung seines Jahrhunderts begehrte, an seine Religion zu fesseln, damit also für den Götzendienst kein Raum übrig bleibe." Den Zusammenhang des christlichen Gebets mit dem alttestamentlichen Dankopfer erkennt er damit an, daß er die Gebete als „Opfer" bezeichnet; z. B.: „Wir bringen Opfer (oblationes) dar für die Verstorbenen" und: „Sie (die christliche Wittwe) betet für ihres verstorbenen Mannes Seele uns opfert (offert) alljährlich an dem Tage, wo er entschlafen ist."

§. 5. Tiefer gräbt **Irenäus** (l. 4 Cap. 28): „Gott rief durch das, was in zweiter Linie stand, zur Hauptsache hin, d. h. durch die vorbildlichen zu den wahren, durch die zeitlichen zu den ewigen, durch die fleischlichen zu den geistlichen, durch die irdischen zu den himmlischen Gütern." Wie eng Irenäus seine Anschauungen vom alttestamentlichen Opfer mit seiner Abendmahlslehre verwebt, ersehen wir aus folgendem Ausspruch:

„Als der Herr seine Jünger lehrte, Gott die Erstlinge Seiner Creaturen zu opfern (offerre), nahm Er das geschaffene Brod, dankte und sprach: Das ist mein Leib. Und ebenso erklärte Er den Kelch, der, wie wir, aus der Creatur ist, für Sein Blut. So lehrte Er uns das neue Opfer des neuen Testaments, welches die Kirche von den Aposteln empfangen hat und nun in der ganzen Welt Gott darbringt, nämlich die Erstlinge Seiner Gaben dem Gotte, der uns die Speise gewährt, nach Weissagung des Propheten Maleachi (1, 11): „Vom Aufgange bis zum Niedergange soll Mein Name herrlich werden unter den Heiden, und an allen Orten soll Meinem Namen geräuchert und ein reines Speisopfer geopfert werden. Denn Mein Name soll herrlich werden unter den Heiden, spricht der Herr Zebaoth." Wir opfern Ihm, was Ihm selbst gehört, trennen aber nicht, was zusammen ist. Denn das Brod, welches aus der Erde kommt, ist, nachdem die Anrufung Gottes hinzugekommen, nicht mehr gemeines Brod, sondern die Eucharistie, die zwei Bestandtheile hat, einen irdischen und einen himmlischen. Und ebenso sind unsere Leiber, welche die Eucharistie empfangen, nicht mehr sterblich, sondern sie haben die Hoffnung der ewigen Auferstehung."

§. 6. Alles Maß übersteigt die Willkührlichkeit allegorisirender Deutung in den, gewöhnlich dem Cyrill zugeschriebenen, aber in der Wirklichkeit von **Origenes** geschriebenen, vielfach ins Bodenlose sich verlierenden und unter dem anspruchsvollen Schein hoher esoterischer Weisheit viel ungeheiligte Phantasien hergenden Homilien, die einen fortlaufenden Commentar über den ganzen Leviticus bilden.

Origenes geht (l. c. fol. 1a) davon aus: „An Christo sahen viele seinen Leib; aber wenigen wurde es vergönnt, seine Gottheit zu erkennen. Also wird das Wort auch da, wo es von den Propheten oder dem Gesetzgeber verkündigt wird, nicht ohne die nöthige Hülle gegeben. Dort war es im Fleisch, hier im Buchstaben verhüllt, so daß der Buchstabe dem Fleisch, der verborgene geistliche Sinn der Gottheit Christi gleicht. Aehnliches finden wir im Leviticus. Nach dem Buchstaben sehen und hören ihn Würdige und Unwürdige, aber selig sind die Augen, die nach Enthüllung der Decke den innern Sinn schauen, und die zum Hören reinen Ohren mitbringen." Welche Gestalt dieses „tiefere Verständniß" trug, ist z. B. aus der Deutung ersichtlich, welche Origenes der Bestimmung gab, daß man das Passah nicht auf den andern Tag noch essen dürfte. Dieselbe bedeutet nur nach dem fleischlichen Verständniß, daß das heilige Fleisch vor der Fäulniß bewahrt

werden solle; nach dem geistigen bedeutet sie, daß der Prediger nicht alte Weisheit, die am Buchstaben der Schrift haften bleibt, sondern immer Neues und immer Geistliches seiner Gemeinde bringen solle; die zwei Tage dagegen, die für das Essen des Gelübdeopfers belassen wurden, sollen nach dem geistlichen Verständniß auf das alte und neue Testament gedeutet werden; was man in diesen beiden Tagen nicht erlerne, das müsse dem Feuer des heiligen Gottes überlassen werden, u. dgl.

Obgleich die Spuren einer richtigen Auslegung, inmitten einer solchen Umgebung willkührlichster Deutung, keinen sonderlichen Werth behalten, so wollen wir doch zwei Aussprüche des Origenes, von denen der eine die Erfüllung des Opfers in den Gehorsam des frommen Menschen-Herzens, der andere in Christi Versöhnungswerk setzt, welche aber Origenes unvermittelt neben einander stellt, anführen.

Die erste Stelle (Cyrill in levit. lib. 5; fol. 13 D) lautet: „Alle diese Opfer suche du, der du im Verborgenen ein Israelit bist, in dir selbst, und du wirst finden, daß du sie in dir habest. In dir selbst erkenne jene Heerden von Rindern, die, welche in Abraham gesegnet werden. Erkenne, daß du auch Heerden von Schafen und Ziegen habest, in denen die Patriarchen gesegnet und gemehrt sind; erkenne auch, daß in dir die Vögel des Himmels sind. Und wundere dich nicht, daß wir gesagt haben, daß alles sei in dir. Du mußt wissen, daß du eine kleine Welt bist, daß in dir auch Sonne, Mond und Sterne sind ... Zweifelst du etwa, daß in dir Sonne und Mond sei, wenn von dir gesagt wird, du seiest das Licht der Welt? (Matth. 5). Der Gott, der Himmel und Erde erfüllt, wohnt auch in dir, diese Welt hat den Sohn Gottes, hat auch den heiligen Geist. Weil du denn die ganze Welt in dir hast, so hast du auch alle diese Opferthiere in dir und sollst aus ihnen geistliche Opfer machen!“ Dem gegenüber die zweite Stelle (lib. 3, fol. 8a): „Jedes Opfer, was dargebracht wird, hat etwas von der Form und dem Bilde Christi; denn in diesem werden alle Opfer zusammengefaßt, so sehr, daß, nachdem er geopfert ist, alle Opfer aufgehört haben“ (cf. l. 5 fol. 14 B). „Wir haben oft aus den göttlichen Schriften gezeigt, daß Christus das Opfer sei, das für die Sünden der Welt dargebracht wird, und auch der Priester, der das Opfer darbringt. Das sagt der Apostel (Eph. 3) mit einem Worte: „Der sich selbst Gott geopfert hat.“ “

§. 7. **Cyprian.** Um vieles klarer sagt Cyprian: „Jesus Christus, unser Herr und Gott, ist selbst der höchste Priester Gottes des Vaters. Er hat zuerst Sich selbst dem Vater als Opfer dargebracht (sacrificium se ipsum optulit) und verordnet, daß dies geschehe

zu Seinem Gedächtniß. Der Priester also, der nachthut, was Christus gethan hat, verrichtet Christi Amt an Seiner Statt, indem er ein wahres und volles Opfer (sacrificium verum et plenum) Gott dem Vater in der Kirche darbringt (offert), und eben so opfert, wie Christus selbst geopfert hat" . . . und . . . (an einer andern Stelle): „Christus hat dasselbe Opfer geopfert, welches Melchisedek, nämlich Brod und Wein, das ist: Sein Fleisch und Blut."

Athanasius sagt: „Christi Priesterthum ist ewig; denn alle Tage wird durch die Diener Gottes ein Opfer geopfert, bei welchem Christus der Priester und das Opfer ist."

Chrysostomus: „Wir opfern alle Tage ein einiges Opfer, und nicht viele. Als dieses Opfer zuerst geopfert wurde, ist es im Allerheiligsten geopfert worden. Dieses unser Opfer ist ein Abbild des Kreuzes-Opfers. Und dasselbe Opfer opfern wir täglich, nicht heute ein anderes Lamm, morgen ein anderes, sondern immer das einige Lamm." — An einer anderen Stelle: „Indem der geheimnißvolle Tisch zugerichtet wird, wird das Lamm Gottes für dich geschlachtet und zu deiner Reinigung das Blut aus der unbefleckten Seite in den Kelch entleert."

Ambrosius: „Ehemals wurde ein Lamm geopfert, oder ein Kalb. Jetzt wird Christus geopfert, als nähme er sein Leiden wieder an Sich. Er, als Priester, opfert sich selbst."

Wenn aber bei den Kirchenvätern durch alles willkührliche Allegorisiren hindurch sich je mehr und mehr die Wahrheit Bahn bricht, die Hieronymus (ad Paulinum) geltend macht: „Im Leviticus athmet jedes einzelne Opfer, ja fast jede einzelne Sylbe, ja jedes Kleidungsstück Aarons, ja die ganze levitische Ordnung die himmlischen Geheimnisse", so konnte doch andererseits Coccejus den selbst einem Mosheim genügenden Beweis (Mosh. l. c. S. 32) aus den Schriften der Kirchenväter des zweiten, dritten und vierten Jahrhunderts führen, alle levitischen Ceremonialgesetze seien von Gott nur als eine Strafe über das israelitische Volk verhängt für dessen Abfall und Verehrung des goldenen Kalbes.

§. 8. **Augustinus** ist der erste der Kirchenväter, dessen Ideen über das Opfer sich zu einem einheitlichen Bilde gruppiren, welches für die spätere Ausbildung der kirchlichen Opfer-Lehre überall Anhaltspunkte und Grundlage darbot. Ihm ist das Opfer seiner Hauptbestimmung nach Mittel zur Vollziehung und Herstellung der mystischen Gemeinschaft zwischen Gott und seinem Volk; deshalb ist ihm das alt-

testamentliche Opfer die Darstellung des Opfers Christi für uns, und des Dankopfers der in Christo geheiligten Christen, und findet seinen Gipfelpunkt im Altarsacrament. (De civ. Dei l. 10, Cap. 5. 6): „Ein rechtes Opfer ist jedes Werk, das vollbracht wird, damit wir in heiliger Gemeinschaft mit Gott verbunden werden und dazu auch für den Nächsten Sorge tragen"; (ibid. l. 18. Cap. 11): „Moses hat Christum geweissagt durch die Bilder der leibhaftigen Ordnungen im Zelt und Priesterthum und Opfer und den meisten mystischen Anordnungen". (Contra Faust. l. 20, Cap. 18): „Dreierlei Opfer sind miteinander in Beziehung zu setzen: die levitischen, das Opfer Christi am Kreuz, und das Opfer seines Leibes im heiligen Abendmahl, und zwar in dieser Unterscheidung: Am Kreuz ist das Opfer wahrhaftig dargebracht, in den alten Opfern seine Vorbilder und Gleichnisse, die auf das zukünftige Opfer Christi hinwiesen; im heiligen Abendmahl wird sein Gedächtniß und Danksagung für das vollendete Opfer Christi am Kreuz dargebracht", cf. de civ. D. l. 10, Cap. 6: „Dies ist das Opfer der Christen: Wir sind alle ein Leib in Christo; denn darin, daß die Kirche das Altsacrament feiert, bezeugt sie, daß in dem Opfer, das sie darbringt, sie selbst auch dargebracht wird." (de fide ad Petrum Cap. 2): „In dem Darbringen der leibhaftigen Opferthiere, welches die heilige Dreieinigkeit, der alleinige Gott alten und neuen Testaments, unsern Vätern befahl, wurde jenes allerheilsamste Amt abgebildet, daß Gottes Sohn sich selbst für uns im Fleische opfern sollte. Denn er hat nach der Lehre des Apostels sich selbst für uns zum Opfer gegeben, Gott zu einem süßen Geruch. Er ist der wahre Gott und Hoheprieſter, der für uns nicht im Blut der Böcke und Kälber, sondern in seinem eigenen Blut einmal in das Allerheiligste eingegangen ist ... Jener, der da wußte, daß in ihm allein alles, was nöthig war, zu unserer Erlösung vollbracht sei, ist zu gleicher Zeit Priester und Opfer, Gott und Tempel; der Priester, durch den wir versöhnt sind, das Opfer der Versöhnung, der Tempel, in dem wir versöhnt sind, der Gott, dem wir versöhnt sind; er allein Priester, Opfer, Tempel, Er das Alles, Gott in Knechtsgestalt", und wiederum (de civ. D. 10, 4): „Was im Dienste der Hütte oder des Tempels auf mancherlei Weise in Bezug auf das Opfer als göttlich angeordnet gelesen wird, ist zu deuten auf die rechte Liebe gegen Gott und den Nächsten." An einer andern Stelle sagt er: „Unser Priester in Ewigkeit nach der Ordnung Melchisedek hat Sich selbst als Brandopfer (Holocaustum) dargebracht für unsere Sünden, und uns das Abbild

jenes Opfers (ejus sacrificii similitudinem) zu feiern befohlen zum Gedächtniß Seines Leidens, so daß wir nur, was Melchisedek Gott geopfert hatte, in der ganzen Welt in Christi Kirche opfern (offerri) sehen" . . . „Die Kirche wird in dem, was sie opfert, selbst geopfert (ecclesia in ea re, quam offert, ipsa offertur). Der Priester, der da opfert, ist selbst auch das Opfer (oblatio). Als Mysterium, welches diese Wahrheit enthält (cujus rei sacramentum), hat Er das tägliche Opfer (sacrificium) der Kirche eingesetzt, welche als der Leib Seiner, als des Hauptes, Sich selbst durch Ihn opfern gelernt hat" . . . „Die Christen feiern das Gedächtniß Seines vollbrachten Opfers (sacrificii) durch die heilige Opferung und Genießung des Leibes und Blutes Christi (sacrosancta oblatione et participatione corporis et sanguinis Christi) in der Weise (illo ritu), wie Er selbst durch die Offenbarung des neuen Testaments Ihm zu opfern befohlen hat."

Wir brechen die Mittheilungen über die Kirchenväter hier ab, weil der Raum nicht weiteres gestattet und das Angeführte zu unserem Zwecke genügt. Ausführlichere Citate und Nachweisungen bietet der treffliche Aufsatz des Lic. König in „Wangemann's Monatsschrift für die ev.-lutherische Kirche" 1863 S. 468 ff.

Was die vielfach einander widersprechenden Rabbiner und Scholastiker über unseren Gegenstand beibringen, werden wir, soweit es für uns von Wichtigkeit ist, an seinem Orte anführen; uns kommt es hier nur darauf an, einen Faden für die kirchliche Opferlehre zu gewinnen.

B. Die Reformatoren.

§. 9. **Luther und Melanchthon.** Da Luther den gereinigten evangelischen Gottesdienst in Polemik gegen den römisch-katholischen cultus similis levitico zu vertreten hatte, so lag ihm eine abwehrende Stellung gegen den letzteren, als der ja doch keine wahre Sündenvergebung bereiten könne, näher, als eine Ausbeutung seines typischen Gehalts. Auf letzteren kommt Luther daher nur sporadisch, indem er vielmehr die neutestamentlichen geistlichen Opfer des Glaubens und dankbaren Gehorsams betont, und Christum als das alleinige Sühnopfer in den Vordergrund stellt. Luthers Schriften geben in Bezug auf die Deutung des levitischen Opfercultus eine so geringe Ausbeute, seine typischen Auslegungen (z. B. daß er das Speisopfer als Predigt des

Evangelii deutet) sind so vereinzelt und so wenig Resultat einer eingehenden Vertiefung, daß wir bei Begründung der kirchlichen Opferidee von Luther im Stich gelassen werden.

Etwas ergiebiger sind die Schriften Melanchthons, der unter seinen locis auch einen „de discrimine veteris et novi Testamenti" (I. S. 219 f.) und einen „de sacrificio" (I. 241 f.) aufgenommen hat, auch in dem locus de coena Domini (I. 328) sowie in den Auslegungen des 116. und des 110. Psalms (II. S. 836 , 726) und des Propheten Maleachi (S. 545) auf unseren Gegenstand sich spezieller einläßt, ohne jedoch dabei über einen in allen diesen Orten sich wiederholenden engen Ideenkreis hinauszukommen, welcher etwa in folgenden Worten begriffen ist: „Hieraus kann man leicht urtheilen, was von den levitischen Ceremonien zu halten sei, welche, obschon sie Werke waren, die Gott jenem Volke zu leisten befohlen hatte, und unter ihnen Sühnopfer hießen, wie die Brandopfer, Sündopfer ꝛc., doch vor Gott Vergebung der Sünden nicht verdienten. Deshalb tadelten die Propheten scharf den Irrthum der Heuchler, welche die Meinung der Vergebung der Sünden an die Opfer knüpften, und belehrten die Frommen über den rechten Brauch dieser Ceremonien, daß sie nämlich als Typen eingesetzt seien, die an die Verheißungen von Christo erinnern sollten, welche das Schlachtopfer für die Sünden des menschlichen Geschlechts sein werde, jene Gebräuche also Schattenbilder und Zeichen des wahren Opfers." An denselben (fährt M. fort) hätten sich dann auch alle Heiligen getröstet bis auf Johannes den Täufer hin, der auf das Lamm Gottes gewiesen habe, welches der Welt Sünde trägt. Außerdem aber hätten die Väter auch eucharistische Opfer gehabt, ihre eigenen frommen Werke, zu denen M. vornehmlich die Anrufung (Frucht der Lippen), den Glauben, das Bekenntniß, die Danksagung, die Predigt des Evangelii und das Lobopfer der betrübten Herzen rechnet. Ueberhaupt hält Melanchthon gegenüber der von ihm auch nicht gerade ausdrücklich verworfenen Osianderschen Dreitheilung der Opfer (in *τυπικα* (die levitischen), *ἱλαστικα* (Christi Opfer) und *διδακτρα* (die auf den Unterhalt des geistlichen Amts bezüglichen Opfer), seine Zweitheilung fest: in das *ἱλαστικον*, welches durch die Opfer des Alten Testaments abgebildet, aber mit sühnender Kraft allein in Christo vollzogen sei*) und die *εὐχαριστικα*, die die Frommen aus Dankbarkeit

*) „All jener Aufzug der alten Opfer bedeutet das eine Opfer des Sohnes Gottes, der für uns das Schlachtopfer geworden, Gottes Zorn erduldet hat, der über ihn ausgegossen ist, als hätte er unsere Sünde begangen."

brächten; letztere theilt er in τυπικα und moralia. Zu den sühnenden Opfern zählt M. nur das Schuld-, Sünd- und Brandopfer, alle übrigen zählt er zu den eucharistischen.

§. 10. **Brenz.** Weitaus eingehender beschäftigt sich der würtembergische Reformator Brenz mit der Erklärung des levitischen Opfers. Sein Commentar zum Leviticus, der tief in das Verständniß des alttestamentlichen Cultus einführt, gehört zu dem Bedeutendsten, was je über diesen Gegenstand geschrieben ist, und verdient die Vergessenheit nicht, die ihm sämmtliche neuere Bearbeiter des Opfercultus angedeihen lassen. Ein näheres Eingehen auf die Einzelheiten dieses Werks für die spätere Ausführung versparend, geben wir hier nur einige Aussprüche, die seine Anschauung vom Wesen des Opfers im Allgemeinen characterisiren:

Mit Unwillen wendet sich Brenz gegen das willkührliche typische Allegorisiren, namentlich gegen Origenes, dessen Auslegungsweise er mit dem Namen ὠριγενίζειν brandmarkt: „Den geistlichen Sinn nur in moralischen Tugenden finden, das heißt weder Buchstaben noch Geist recht verstehen. Denn im Leviticus hat der heilige Geist Höheres, als bürgerliche Sitte im Auge gehabt. Er wollte durch dies Buch im jüdischen Volk die Verheißungen von Christo aufbewahren, und Christum abbilden, und den Glauben an Christum lehren, in welchem allein unser Heil besteht. Dies ist die geistliche Deutung jenes Buchstabens" . . . „Diese Opfer waren dazu eingesetzt, um den Opfernden an den Samen zu erinnern, der früher den Patriarchen verheißen war, daß er einst mit seinem Opfer den Schlangenkopf zertreten und alle Völker segnen solle, und um Predigten zu sein von jenem einen heilbringenden Opfer unsers Herrn Jesu" . . . „Daß also das Evangelium von Christo nach der Weise jener Zeit gepredigt werde."

In diesem Sinne weist Brenz nicht blos nach, wie jede einzelne Bestimmung im Opfercultus in Christo ihre Erfüllung findet, sondern führt auch eben so bestimmt aus, daß in den Opfern uns Vorbilder derjenigen Opfer gegeben sind, die auch wir im Gehorsam zu bringen haben; ja er scheut sich auch nicht, uns zu ermahnen, daß auch evangelische Christen aus der Betrachtung des levitischen Opfercultus Erbauung schöpfen können und sollen: „Wenn wir vom Zorn Gottes über unser Sündenelend geprüft werden, sei es in Erkenntniß unserer Sünden, sei es durch die Schrecken des Todes, dann können wir die Ceremonien des Brandopfers uns ins Gedächtniß rufen, welches uns das köstliche, für ein betrübtes Gemüth so liebliche Bild Christi dar-

stellt, nämlich daß Christus sei der Priester, das Opfer, der Altar; und daß das Blut des Brandopfers sei das für uns vergossene Blut Christi."

Eine reiche Fülle von Ideen und praktischen Anwendungen bietet der Commentar von Brenz; nur daß das Material nicht recht gesichtet ist, und bisweilen einander widersprechende Ausdeutungen desselben Symbols an verschiedenen Stellen unterlaufen.

§. 11. **Die symbolischen Bücher** geben in der Apologie (in Art. 12 „Von der Messe") einen ausführlichen und eingehenden Abschnitt über das Opfer des alten Testaments. Derselbe enthält das Beste, was die sächsischen Reformatoren über diesen Gegenstand geschrieben haben, und giebt die Grundlage zu der von den Dogmatikern genauer ausgeführten Opferlehre. Seine Hauptgedanken sind folgende:

Verwerflich ist die Bestrebung der Katholischen, welche ein dem levitischen ähnliches Opfer in der Messe aufzurichten suchten. Die levitischen Opfer „verdieneten nicht Vergebung der Sünde für Gott, sondern waren allein ein Bild Christi, welcher war das einzige wahre Opfer für die Sünde . . . alle Opfer im Gesetz aber waren eingesetzt, zu bedeuten das künftige rechte Opfer, Christum." Alle Opfer aber werden in zwei Arten getheilt, Versühn-Opfer und Dankopfer; die ersteren zur Versöhnung für die Sünde, welche in dem levitischen Ritus abgebildet, in Christo allein sich vollzog; die anderen „geschehen von denjenigen, so schon durch Christum versühnt sind"; solche Dankopfer sind „Glaube gegen Gott, Danksagung, Gottes Lob, Predigt des Evangelii, Kreuz und Leiden der Heiligen und dergleichen." Auch das Abendmahl mag ein Opfer genannt werden und wird von den Vätern also genannt, aber nicht als ein Versühnopfer, wie die Katholiken fälschlich lehren, sondern nur als Dankopfer, eucharistia.

„Das ganze Gesetz Mosis ist ein Schatten und Figur Christi und des neuen Testaments, darum so wird Christus darin abgemalet. Das Lamm bedeutet den Tod Christi: Wein darauf gießen, bedeutet, daß in aller Welt alle Gläubigen besprenget werden durch das Evangelium, der Kuchen bedeutet das Anrufen und die Danksagung in aller Gläubigen Herzen."

Die Grundzüge der Opferidee finden wir hier klar und scharf hingezeichnet, obgleich in der Einzelausführung auch Incorrektheiten nicht fehlen, z. B. daß die Predigt des Evangelii bald als durch die Trankopfer des Weins, bald als durch die Mincha (Speisopfer) des Maleachi, bald als durch die Blutbesprengung im Sühnopfer bezeichnet

erscheint, und daß die Mincha bald als Predigt des Evangelii, bald als „Danken und Loben und den Glauben mit Leiden und guten Werken bekennen" gedeutet wird, während andererseits viele tiefe sinnige Symbole des Opfercultus ungedeutet bei Seite gelassen werden.

C. Die kirchlichen Dogmatiker

geben in einander ergänzenden Arbeiten eine ins Einzelne gehende Ausführung der vorstehenden Ideen der Apologie. Ihre Arbeiten nehmen vornämlich folgende sechs Punkte in Angriff: 1) die Feststellung des Zwecks der Opfer; 2) den Nachweis der Satisfactionslehre im Opfer; 3) die Frage nach der Realität der Sühnkraft der Opfer; 4) den Ursprung der Opfer aus göttlicher Anordnung; 5) die Specialisirung der einzelnen Opfer und der in ihnen vorkommenden einzelnen Handlungen und ihre Deutung; 6) die Frage, ob das Abendmahl ein Opfer zu nennen sei. Wir geben ihre Hauptgedanken in einzelnen Citaten wieder:

§. 12. **Die von den K. K. Dogmatikern verarbeiteten Ideen in genereller Uebersicht.** 1) Hinsichtlich des Zwecks der Opfer unterscheiden sie die näheren und die entfernteren Zwecke. Der nächste Zweck ist nach Uebereinstimmung sämmtlicher Dogmatiker die Abschattung des Versöhnungsopfers Christi. Z. B. Gerhard loci (S. 107, 6): „Der Hauptzweck der Opfer war die Erinnerung an das künftige Opfer, das der Messias am Kreuz darbringen sollte . . .; auch Johannes zeigt (Joh. 1, 29), daß die übrigen nach dem Ceremonialgesetz dargebrachten Opfer in Wahrheit nicht solche gewesen sind, die die Sünde hinwegnehmen konnten, sondern nur Typen und Figuren davon, daß dieser Jesus das wahrhaftige Opfer kann gewesen sein, dessen Darbringung die wahrhaftige Sühne der Sünden vor Gott war, auf welches Opfer alle anderen Opfer, wie die Schatten auf den Leib hinsahen." Carpzow (l. doctr. S. 320): „Die Opfer waren nicht bloß heilige Ceremonien, sondern theils Vorbilder, die den Tod und die Genugthuung Christi darstellten, theils Mittel, welche das, was sie abbildeten, sowohl anboten, als den Gläubigen bestätigten, wie dies der Schreiber des Hebräerbriefes gelehrt hat." Quenstedt (S. 943): „finis cujus des Opfers ist die Erinnerung an die Schwere der Sünde und an das zukünftige Opfer Christi, das am Kreuz gebracht werden sollte.

Denn die Opfer des A. T. waren eine beständige sichtbare Predigt von der Fleischwerdung und dem Opfertode Christi. Und nicht uneben können sie gleichsam stellvertretende und darstellende Leiber des Messias selbst genannt werden, in welchen Christus selbst typisch geschlachtet wurde, Apoc. 13, 8." (Aehnlich Lyser S. 828; Hollaz II. S. 490; Buddeus S. 32, 969, 1116 f.; Freylinghausen S. 223 u. a.) Als minder wichtige Zwecke des Opfers bezeichnet Gerhard: 1) daß sie Bindemittel gewesen seien für die öffentlichen Zusammenkünfte (1 Cor. 10, 18); 2) daß sie zur Erhaltung des levitischen Amts beitrugen (Deut. 18, 1—5); 3) daß sie auch eine Gelegenheit dem Volk Israel darboten, seinen Gehorsam und Dankbarkeit Gott darzubringen; 4) daß sie um Israel den Heiden gegenüber einen Zaum legten (Eph. 2, 10; Deut. 12, 30. 32).

2) Wie die Lehre von der stellvertretenden Genugthuung das ganze System der orthodoxen Dogmatik beherrschte, so wurde dieselbe von den Dogmatikern auch durchgängig auf ihre Lehre vom Opfer übertragen und als Kern und Stern des alttestamentlichen Cultus auf Grund von Lev. 17, 11 bezeichnet. Z. B. Hülsemann in seinem „Schriftbeweis" (vindiciae l. c. Seite 58 im locus de satisfactione): „Es bleibt zu zeigen, daß die Thierschlachtungen im A. T. nicht im eigentlichen Sinne des Worts Genugthuungen für die gegen Gott begangenen Beleidigungen gewesen sind, sondern: 1) Typen der wahren Genugthuung, die durch Christum geschehen ist; 2) Abbilder einer fremden Genugthuung, nicht der eigenen des Sünders; 3) daß sie nothwendig gewesen seien, nicht bloß nach einem positiven und willkührlichen Willen Gottes, wie etwa die Beschneidung nothwendig war, sondern nothwendig nach der Natur und dem Charakter der strafenden Gerechtigkeit Gottes, welche bestimmt, daß ohne Blutvergießen keine Vergebung stattfinden kann ... so daß diese Opfer in ihrem Antitypus, Christus, nothwendiger Weise erfüllt werden mußten ... Diese Opfer und Schlachtungen fremder Thiere können auf keine Weise Typen des Schmerzes und der Buße sein, die Gott etwa von dem Sünder erforderte als Genugthuung für begangene Sünden, sondern sie werden so deutlich auf einen anderen bezogen, der für andere genuggethan hat, und auf den Modus einer Genugthuung durch Vergießung unschuldigen Blutes an Stelle anderer Schuldigen und Sünder, daß man auf keine Weise den Socinianern zugestehen kann, jene Vergießung fremden Blutes sei nur eine leere Ceremonie gewesen, aus dem Willen des einmal solche Anordnungen treffenden Gottes also geordnet, und nicht zur Darstel-

lung eines gleichwiegenden anderen Lösegeldes, welches nothwendiger Weise in Kraft einer stellvertretenden Gerechtigkeit Gott zu bezahlen war für die vom Menschen ihm angethanen Beleidigungen.

3) Wenn die Nothwendigkeit des Opfers als Blutvergießung zur Vergebung der Sünden als eine necessitas absoluta, nicht blos ordinata, anerkannt war, so mußte die auf diese Sühne hin ertheilte Vergebung auch mehr sein, als eine blos typische, ihr mußte Realität einwohnen. Wie dies zu denken sei, darüber sagt Lyser (l. c. S. 823): „Was die Application betrifft, so wurde dem Opfernden die Gnade Gottes, welche von dem kommenden Messias erworben werden sollte, realiter angeboten. Wenn man sie im Glauben annahm, so wurde dadurch nicht blos eine ernste Reue über die Sünde im Opfernden erweckt, sondern auch die Vergebung der Sünde selbst wahrhaftig ihm ertheilt: zwar typisch, in Gemäßheit des Akts als eines levitischen, aber doch realiter, wegen des zukünftigen Messias, durch den hinzukommenden Glauben an den, der da kommen sollte, welcher Glaube durch dies Mittel selbst vom heiligen Geiste befestigt wurde"; Quenstedt (S. 944, 945): „die sühnende und versöhnende Kraft hatten sie typisch, insofern sie nämlich gleichsam stellvertretende und darstellende Leiber waren von dem Opfer, das in der Fülle der Zeit dargebracht werden sollte; doch waren sie nicht blos signa σημαντικα, sondern göttlich eingesetzte Ordnung, welche den Messias, den Gott, der Fleisch werden und sich durch Annahme der Menschheit seiner Zeit für die Sünden der ganzen Welt dem Vater zum Opfer darbringen sollte, dem Sünder vorstellten und die Früchte dieses blutigen Gehorsams ihm darbieten, zueignen und versiegeln sollten" . . . „neque tamen mere typice et significative, sed etiam instrumentaliter et organice . . . quia Deus per haec sacrificia applicabat Christi mortem credentibus et confitentibus peccata sua".

4) Gerhard hatte dem Katholiken Bellarmin, und Buddeus den Arminianern und Socinianern gegenüber den Nachweis zu führen, daß die Opfer ihren Ursprung nicht aus der Privatmeinung und eigener Willkühr der Menschen, sondern aus unmittelbar göttlicher Einsetzung herleiteten. Seine Gründe sind in kurzem: Wenngleich Moses über den Ursprung der ersten Opfer nichts berichtet, so bezeugt doch 1) die Kirche aller Zeiten, daß Gott einer jeden ἐθελοθρησκεια feind sei; 2) alle heiligen Schriften bezeugen, daß Gott nach seiner großen Barmherzigkeit allezeit dem gesprochenen Wort der Verheißung ein äußeres Gnadenzeichen zur Seite gegeben habe, so daß, wie schon Luther zu

Gen. 4 bemerke, dies bei den Patriarchen auch vorauszusetzen sei; 3) der Cultus, der Gott gefällig sein solle, müsse Gott selbst zum Urheber haben, weil, was nicht aus dem Glauben kommt, Sünde ist, der Glaube aber allzeit auf einem geoffenbarten Gotteswort beruhen müsse; 4) daß Gott dem Noah von reinen Thieren je sieben in die Arche zu nehmen befahl, geschah um des Opfers willen; 5) auch bei den Opfern der Patriarchen finden sich Spuren, daß Gottes Befehl ihnen zum Grunde gelegen habe; 6) es war überhaupt keinerlei Grund abzusehen, wie die menschliche Vernunft darauf kommen sollte, Gott, der ein Geist ist, zu versöhnen durch äußerliche Dienste, und zwar den barmherzigen Gott durch grausame Tödtung der Opferthiere. „Es bleibt daher nur übrig anzunehmen, daß der Brauch des Opferns von Gottes wegen geoffenbart und befohlen worden sei, nämlich damit den Menschen ein Typus des alleinigen Sühnopfers, welches auf dem Altar des Kreuzes zu opfern war, vorgestellt werden sollte; dies beweist aber deutlich, daß der Ritus des Opferns von Gottes wegen befohlen war, da die Patriarchen ebenso wenig jenen Typus in den Opfern erfinden, als die Verheißung vom Messias nach ihrer Willkühr sich erdenken konnten."

Buddeus vertheidigt diese Position gegen die Arminianer und Socinianer, welche (nach dem Vorgange des Heiden Porphyrius) den Ursprung der Opfer etwa folgender Weise darstellten: „Man muß Wohlthaten vergelten, und muß je nach dem Werth dieser Wohlthaten in verschiedenen Graden seinen Dank erstatten, und zwar den größten Dank von dem Besten, was man hat." Buddeus (S. 30) antwortet: „Daß man Gott Dank erweisen müsse, ist richtig; aber woher willst du beweisen, daß Gott gerade durch *solchen* Dank verehrt sein will? oder daß solche Gaben ihm dargebracht, ihm auch lieb und genehm sind? und daß Gott durch derlei Cultus nicht vielmehr beleidigt wird? Denn die Schlachtung von Thieren und das Blutvergießen hat doch so viel Gräßliches und Grausames, daß es an sich der Gottheit nicht gefallen kann." Weiter wendet B. sich gegen Grotius, der (ähnlich wie auch Simon Episcopius) zu Gen. 4, 3 an einer Stelle lehre, die Opfer seien aus der natürlichen Vernunft entsprungen, aber an anderen Stellen wiederum behaupte, nicht aus der Vernunft, aber auch nicht aus Offenbarung seien die Opfer entsprungen, sondern aus dem Geist des Menschen zuerst hervorgegangen, dann aber von Gott zugebilligt. Buddeus erwiedert: „Daß Porphyrius, ein Heide, der die Autorität der heiligen Schrift zurückweist, bei Aufführung des Ursprungs der Opfer solche

nichtigen Fabeln auftischt, ist nicht zu verwundern, jene aber, die das Ansehen der heiligen Schrift anerkennen, scheinen mir mit Fleiß die Augen zu verschließen und im Finstern tappen zu wollen. Denn gut ist es wohl, daß sie anerkennen, die Opfer seien nicht aus Erfindung der Vernunft hervorgegangen: aber daß zuerst von Menschen in Irrthum und Verblendung erdachte Opfer dann doch von Gott eingeführt und bestätigt sein sollten, kann doch ohne Ruchlosigkeit kaum gesagt werden."

5) Großen Fleiß verwenden die Dogmatiker auf die Specialisirung der einzelnen Opfer und der in ihnen vorkommenden Handlungen und die Bestimmuug ihrer symbolischen Deutung. Denn schon Gerhard bemerkt richtig (S. 108a): „Die verschiedenen Arten der Opfer bildeten die vielen und mannichfachen Wohlthaten Christi ab." Aber die Resultate dieser Arbeit sind bei den früheren Dogmatikern noch im Fluß; auf Aussprüche von Kirchenvätern und Scholastikern gestützt, geben sie oft ohne tiefere Kritik und leitende canones die buntesten selbst nicht immer unter sich übereinstimmenden Deutungen; z. B. deutet Gerhard die Mincha des Vorhofs als Dankbarkeit für den von Gott empfangenen Lebensunterhalt und die doch sichtlich mit derselben in innere Beziehung stehende Mincha des Heiligthums auf Christum, während Quenstedt richtiger in jeder Mincha die typische Beziehung auf Christum selbst festhält. Ganz willkührlich ist die Typik Lyser's, wenn er bald den Bock als Sinnbild der Unreinheit des Opfernden, und dann wieder das Lamm als Sinnbild der Unschuld und Reinheit des Opfers, Christi, deutet; ebenso willkührlich die Typik von Gerhard, die er von Thomas v. Aqu. entlehnt: „Ein Kalb opfern wir Gott, wenn wir die Hoffart des Fleisches überwinden, ein Lamm, wenn wir die unvernünftigen Regungen zügeln; einen Bock, wenn wir die Wollust überwinden; eine Turteltaube, wenn wir die Keuschheit beweisen" ꝛc. Gerhard critisirt solche Typik unbewußt ganz richtig mit den von ihm selbst hinzugefügten Worten: „Solche Deutungen können noch mehr ausgedacht werden."

§. 13. **Carpov's Darstellung als Spezimen der kirchlichen Opferlehre.** Aber durchaus Unrecht würde man den alten Dogmatikern thun, wenn man behaupten wollte, daß alle ihre typische Deutung auf Willkühr beruhe. Zwar stellen sie keine canones für dieselben auf, aber der eine richtige canon, der ihrer Typik zu Grunde liegt, nämlich daß die alttestamentliche Versöhnungslehre keine andere sein könne, als die neutestamentliche, leitet sie, die in der Analogie des

Glaubens lebend und webend einen gewissen Instinkt für die richtige Deutung der Symbolik des A. Testaments mitbrachten, ziemlich sicher, und zwar so, daß die Späteren allezeit berichtigend in die Fußstapfen der Früheren eintreten. Derjenige Dogmatiker, der an der äußersten Grenzscheide der Orthodoxie steht, Carpovius, giebt in seinen institutiones theol. revelatae dogmaticae tom. 3 p. 769 f. eine Special-Darlegung der typischen Deutung der einzelnen Opferarten, welche man als Specimen und Blüthe kirchlicher Typik ansehen kann, weil sie alle ihre Vorzüge und Mängel zeigt, und welche wir daher mit den Worten des Verfassers wiedergeben:

„Nicht will ich wiederholen, daß alle blutigen Opfer Typen des leidenden und sterbenden Christus gewesen sind, und daß nur hierdurch der Opferdienst als ein vernünftiger angesehen werden kann. Aber einiges Andere muß hinzugefügt werden ... (Christus war das rechte Opfer ... denn ...) 1) die Reinheit und Fleckenlosigkeit des Opferthiers schattete nicht nur die körperliche, sondern auch die sittliche Reinheit Christi ab, der sich selbst unbefleckt (Hebr. 9, 14) Gott opferte; 2) dasselbe ist davon zu sagen, daß etliche Opferthiere, mit Rücksicht auf Christum, männlichen Geschlechts sein mußten; 3) der Unterschied zwischen öffentlichen und Privat-Opfern erfüllt sich darin, daß Christi Versöhnung zwar allgemein ist, aber auch jedem Einzelnen, der will, zum Heil gereicht; 4) ähnlich den Brandopfern, die vollständig verbrannt wurden, ist Christus das wahre Brandopfer, da er sich ganz und gar dem Vater übergab (Phil. 2, 8; Matth. 26, 42); 5) Christus ist das wahre Sünd- und Schuldopfer; er trägt unsere leichteren und schwereren, d. h. alle unsere Sünden, die ihm aufgelegt sind (Jes. 53, 6. 7. 10; Joh. 1, 29; 2 Cor. 5, 21), und ist außerhalb Jerusalems, nachdem darinnen sein Blut bereits vergossen war, getödtet, und hat sich dann seinen geistlichen Priestern, d. h. den Wiedergeborenen, zur Speise gegeben, alles in Aehnlichkeit mit dem Sünd- und Schuldopfer; 6) Christus ist auch das wahrhaftige Friedens-Opfer, welches zwischen Gott und Menschen, zwischen Juden und Heiden Frieden machte (Eph. 2, 13—18). 7) Aber auch die einzelnen Handlungen im Opfer finden ihre Anwendung auf Christum. Denn a. in Gemäßheit der „Darbringung" des Opfers stellte Christus sich nach Gottes ewigem Rath in der Fülle der Zeit als Opfer für unsere Sünden ein (Ps. 40, 8; Hebr. 10, 5. 7). b. Der Ritus der „Handauflegung" war ein Abbild der Stellvertretung Christi für uns, und der Uebertragung unserer Schuld und Strafe auf ihn (2 Cor. 5, 21; Gal. 3, 13). c. Die harte „Herausführung" des Opfers zum

Tode und „Schlachtung" bildete die Grausamkeit ab, die Christus, zum Tode geführt, ertrug, sowie seine Tödtung selbst; obgleich darin Christus die Opfer überragte, daß er freiwillig sich darbot und alles ohne Widerstreben erduldete, während die Thiere gewaltsam gezwungen werden mußten. d. Das „Auffangen und Sprengen des Bluts", was bedeutete dies anders als die Vergießung des allerkostbarsten Blutes Christi? Denn dies ist das Blut des neuen Testaments (Matth. 26, 28; Marc. 14, 24; Luc. 22, 20), durch welches er seine Kirche erlöste (Act. 20, 28), in welchem er unsere Versöhnung ist (Röm. 3, 25), durch welches wir die Erlösung und Vergebung der Sünden (Eph. 1, 7) haben, mit welchem besprengt wir (wie die Opfer die levitische Unreinheit aufhoben, Hebr. 9, 13) ein gereinigtes Gewissen haben und eine Freudigkeit zum Eingange in das Heiligthum (Hebr. 9, 14; 10, 19; 1 Joh. 1, 7), welches wir deshalb in Ehren halten müssen (1 Petr. 1, 19; Hebr. 10, 29), gleichwie um der Vortrefflichkeit des Antitypus willen Gott auch alles Blutessen den Israeliten verbot. e. Das auf- und abwärts gerichtete Heben einzelner Theile des Opfers scheint die Wiedervereinigung des Himmels mit der Erde durch Christum, das Weben nach allen Himmelsgegenden, die Allgemeinheit der Genugthuung Christi und des Berufs zum Heil anzudeuten. f. Das Gegenbild der Hinaufbringung des Opfers auf den Altar ist die Erlösung Christi am Kreuz (1 Petr. 2, 24); ebenso wie das Salz, das der Verwesung widersteht, die ewige Geltung der Genugthuung Christi, die Verbrennung des Opfers durch heiliges Feuer, die durch das Feuer göttlichen Zorns bewirkte Vernichtung (destructio) Christi, die dem Priester zukommende Haut aber (Lev. 7, 8) die anzuziehende Gerechtigkeit Christi (Gal. 3, 27) abbildete. — 8) Daß aber das Opfer Gott zum süßen Geruch gereichte, zeigt die Versöhnung Gottes mit den Menschen durch Christi Opfer an (Eph. 5, 2), während im Gegentheil die beständige Wiederholung jener Opfer ein Zeugniß ihrer Unfähigkeit zur Hinwegnahme der Sünden (Hebr. 10, 1—14) war."

„Aber auch in Bezug auf die Glieder Christi finden jene blutigen Opfer ihre mystische Deutung. Denn dieselben müssen, ähnlich der „Darbringung", ihre Leiber als lebendiges (d. h. als gestorben der Sünde, aber Gott und Christo lebend), heiliges, wohlgefälliges Opfer sich Gott darstellen, Röm. 12, 1. 2, dazu aber müssen sie rein, unbescholten und vollkommen, sowohl nach der imputativen als inhäsiven Vollkommenheit, ähnlich wie die Opfer tadellos und unbefleckt sein (Phil. 2, 15; 1 Thess. 5, 23; Jac. 1, 27; 2 Petr. 3, 14); 3) Gott nahm Opfer beiderlei Ge-

schlechts an, gleichwie in Christo kein Unterschied ist zwischen Mann und Weib; 4) wie die Priester ein geeignetes Opferthier von einem ungeeigneten unterscheiden mußten, so sollen die geistlichen Priester alles prüfen und das Gute behalten (Phil. 1. 10; 1 Thess. 5, 21); 5) die Christen sollen, wie das Brandopfer ganz in Rauch aufging, sich gänzlich Gott weihen (1 Cor. 6, 20) und keinen Theil von sich dem Teufel, der Welt oder dem Fleisch reserviren (1 Cor. 10, 21; Röm. 6, 12), sondern vielmehr nach dem, was droben ist, trachten (Col. 3, 1. 2); 6) dieselben werden Gott eucharistische oder Friedensopfer durch das Lob Gottes und Wohlthätigkeit (Hebr. 13, 15. 16), gleichwie die Almosen selbst Gott ein süßer Geruch sind (Phil. 4, 18); 7) gleichwie die Schlachtung des Opferthiers die Ertödtung des alten Menschen, d. h. der bösen Begierde in den Wiedergeborenen (Röm. 6, 5. 6. 11 f.; Gal. 5, 24) abbildete, also war 8) das Salz, womit die Opferthiere bestreut werden mußten, als Mittel gegen die Verwesung, ein Bild der Beharrlichkeit im Guten (Marc. 9, 50; Luc. 14, 34. 35); 9) die Wiedergeborenen selbst aber, und insonderheit die Lehrer, sind, ähnlich wie die Opfer Christi Wohlgeruch vor Gott (2 Cor. 2, 15. 16); 10) daß aber alles Fett der Eingeweide Gott geopfert werden mußte, das erinnert uns an unsere Pflicht, das Innerste unseres Herzens und das Beste Gott zu weihen; 11) endlich scheint die Unterscheidung der Opfer in allerheiligste und heilige darin ihre Erfüllung zu finden, daß Christus das allerheiligste Opfer ist, während die Wiedergeborenen minder heilige Opfer sind."

„Wie das Speisopfer von Waizenmehl, Oel, Salz, Weihrauch, aber ohne Sauerteig und Honig gebracht wurde, so ist Christus 1) das geistliche Lebensbrod, ohne Fehl; 2) gesalbet mit dem heiligen Geist, dem Gegenbild des heiligen Oels, ohne Maß; 3) er ist selbst unvergänglich und des geistlichen unvergänglichen Wesens Urheber (2 Tim. 1, 10), ähnlich wie das Salz; 4) er ist ein süßer Geruch für Gott (Eph. 5, 2) und bringt selbst durch seine Fürbitte für uns den Weihrauch des Gebets; 5) er ist aber ohne falsche Lehre und Sittenverderbniß, von welchen beiden Stücken der Sauerteig ein Bild ist; 6) er ist auch ohne Begierde nach leibhaftiger Lust, die gleichsam Honig ist. So ist es bei so viel Aehnlichkeit offenbar, daß auch die Speisopfer Typen von Christo gewesen sind."

„Aber auch die wahren Christen sind 1) vor Gott wie köstlicher Waizen (Matth. 3, 12); 2) gesalbt mit dem Oel des heiligen Geistes; 3) gewürzt mit dem Salz der geistlichen Weisheit (Marc. 9, 50), durch

dessen Kraft sie unverrückt mit sanftem und stillem Geist Gott dienen (1 Petr. 3, 4) und Christum lieb haben unverrückt (Eph. 6, 24); ja sie sind selbst das Salz der Erde (Matth. 5, 13), indem sie durch Wort und Beispiel das geistliche Verderben von anderen abwehren; 4) sie bringen mit ihren Gebeten Gott einen angenehmen Geruch (Apoc. 5, 8); 5) sie fliehen aber ebenso sehr den Sauerteig der falschen Lehre und der verderbten Sitten, als den Honig der Lüste und Weichlichkeit. Also war das Speisopfer auch ein Typus der wahren Christen, wie die Schrift selbst mit dieser Behauptung uns vorangeht (Jes. 66, 19. 20; Mal. 1, 10. 11; Röm. 15, 16)." So weit Carpow.

6) Die Frage, ob zwischen dem Abendmahl und dem levitischen Opfer ein innerer Zusammenhang sei, beantworten die Dogmatiker mit Ja, obgleich im anderen Sinne, als die Katholischen und die neueren kirchlichen Ausleger. Während jene aus dem Abendmahl ein neues, dem levitischen ähnliches Opfer, diese eine Opfermahlzeit machen, lassen die Dogmatiker das Abendmahl nur ganz in dem Sinne, wie die Predigt als Opfer gelten. Chemnitz (S. 138) sagt: „Das Abendmahl könnte auch wohl ein Opfer genannt werden, 1) weil bei der heiligen Versammlung die prophetischen und apostolischen Schriften gelesen, und der Tod Christi verkündigt wird; 2) weil dabei Gott gelobt wird; 3) weil dabei öffentliche Gebete und Danksagungen gethan werden; 4) weil nach alter Sitte dabei Almosen gesammelt werden; 5) weil dabei der ganze Mensch sich Gott opfert, um durch heilige Gemeinschaft in Gott sich zu versenken, und weil darin eine Uebung der Buße und des Glaubens geschieht und der Liebe gegen Gott und Menschen; 6) auch die Segnung und Weihung der Eucharistie als ein Akt des evangelischen Amtes könnte ein Opfer genannt werden; 7) auch die Spendung und Genießung des Abendmahls, weil sie zum Gedächtniß des einigen Opfers Christi geschieht, und weil darin das Opfer, das für unsere Sünden am Kreuz gebracht ist, ausgetheilt und genommen wird, könnte nach dieser Seite hin ein Opfer genannt werden." Viel näher lag es unseren Alten, die Beziehung zwischen Passah und Abendmahl hervorzuheben.*)

*) Auf die umfassenden Arbeiten reformirter und lutherischer kirchlicher Dogmatiker, die wir vielfach in erfreulichstem Consensus finden (z. B. Goodwin: Moses und Aaron; J. G. Carpzov: Apparatus criticus, Outram: de sacrificiis, Bochart, van der Weyen, Biermann, Witsius u. A.) näher einzugehen, verbietet uns der Raum. Wir bringen aus den Alten nur so viel, um in einer Skizze die Grundlinien zu zeichnen, die zu einem richtigen Ver-

D. Die Deformation der Opferidee durch den Rationalismus.

§ 14. **Mängel der kirchlichen Opfertheorie.** So unverkennbar die Verdienste der kirchlichen Dogmatiker um die Weiterbildung der Opfertheorie sind, so leiden doch ihre Leistungen noch an nicht unerheblichen Mängeln.

Freilich hatte ja der alte Lundius Recht mit seiner Behauptung: „Das Blutsprengen war das allerfürnehmste in allen Opfern. Denn das Blut war gleichsam das Lösegeld, so der Mensch für seine Sünde Gott dem Herrn hingab und dadurch versühnet ward." Aber so wie es einseitig wäre, die Heilsordnung darum, weil ihr Fundament die Sühne in Christi Blut ist, nur als eine Explication dieser Sühne darzustellen, wie zu diesem einen Moment vielmehr auch die Darstellung der neuen Gerechtigkeit und der wiedererlangten Vereinigung mit Gott kommen muß, ebenso war die Darstellung der altkirchlichen Opfertheorie darin einseitig, daß in ihr eigentlich nur die Sühne zu ihrem Recht kam, und die Darstellung der Gemeinschaft mit Gott, die doch eigentlich die Blüthe und Krone des ganzen Opferakts ist, und mit dieser die Beziehung des Opfers auf das heilige Abendmahl in den Hintergrund trat.

Ein anderer Mangel der altkirchlichen Opfertheorie hängt mit diesem ersten zusammen; nämlich daß der wunderbare Organismus des Opfers als eines solchen, und der einzelnen Opferarten als eines wohlgegliederten Ganzen erst in geringem Maße sich ihrer Erkenntniß aufgeschlossen hat.

Mit diesem zweiten hängt ein dritter Mangel zusammen, daß nämlich die zwiefache Deutung des Opfers, die auf Christum und die auf den Opfernden, dualistisch nebeneinander hergehen, ohne daß das organische Band, welches diese beiden an sich ja beiderseits berechtigten und durch die Schrift selbst beglaubigten Deutungen zu einer Einheit verknüpft, angegeben wäre.

Endlich ist auch die Regellosigkeit, die sich durch die typische Deutung der Aelteren zieht, ein nicht unerheblicher Mangel. Fessel's gedankenreiches Werk „Christus mysticus" giebt von jedem Typus im

---

ständniß der von den Neueren vertretenen Ideen nothwendig sind. Auf jene Werke, namentlich Goodwin, Carpzov und Outram werden wir weiter unten im Einzelnen zurückkommen.

alten Testament, der etwa auf Christum gedeutet werden könnte, eine solche Fülle von Ausdeutungen, daß man darüber fast verwirrt wird und nicht selten widersprechenden Aussagen begegnet. Die Sucht, möglichst vielseitig zu deuten, trieb die typischen Ausleger, insonderheit von der Zeit an, wo Coccejus' Spuren auch von kirchlichen Dogmatikern verfolgt wurden, oft in die allerwillkührlichsten Gedanken hinein, ein Vorwurf, von welchem auch die nüchternsten unter den Alten, Kirchenvätern, Scholastikern, Dogmatikern sich nicht frei hielten, da ihnen die Aufstellung sicherer canones für ihre Deutung nicht nothwendig erschien.

§. 15. **Der Rückschlag in den Arminianern ꝛc. Grotius.** Der Rückschlag, den die gedachten Mängel der altkirchlichen Deutung erwarten ließen, erfolgte um so schneidender, als in dem Schluß des 17. Jahrhunderts bereits die ersten Wurzeln zu dem Rationalismus des achtzehnten keimten in den Arminianern, Socinianern und Deisten, die aus den drückenden Fesseln einer Blutversöhnungslehre in die heitere Freiheit eines dem natürlichen Menschen und der natürlichen Vernunft conformeren Christenthums sich sehnend, diese ihre Tendenzen bald auch in die Ausdeutung des alttestamentlichen Opfers hineintrugen.

Der Versuch des Coccejus, die levitischen Opfer als eine Gottesstrafe für die Anbetung des goldenen Kalbes zu denken, ist bereits eine Abweichung von kirchlicher Lehre. Coccejus selbst war aber andererseits in die Willkührlichkeit einer allegorisirenden Typik so tief verflochten, daß man „coccejanische Typik" späterhin etwa ähnlich perhorrescirte, wie Brenz die Willkührlichkeiten des Origenes.

Die Reihe der eigentlich Heterodoxen eröffnete in neuerer Zeit Grotius, der, wie in seiner ganzen Theologie, so auch in seiner Opferlehre eine Vermittelung des Offenbarungsglaubens mit der natürlichen Religion erstrebte. Wie er vor der Meinung, als ob die Opfer nur aus menschlicher Vernunft entsprungen seien, noch zurückschreckte und dem selbstthätigen Menschengeist wenigstens die nachträgliche Zustimmung Gottes zuerkannte, haben wir bereits erwähnt. Folgenschwerer war es, daß er den bisher von den Kirchenlehrern festgehaltenen Weg, das Opfer nur aus der Schrift verstehen zu wollen, verließ und das klassische Alterthum als Hülfsmittel, wenn nicht als Hauptfundgrube, der Schrift zur Seite gab. Seine Citate aus allen möglichen heidnischen Schriftstellern, aus denen er die heidnischen Opferideen und ihre Verwandtschaft mit den alttestamentlichen nachwies, sind sehr reich und interessant, aber auch oft durchaus irreführend, weil, was richtig am heidnischen Opfer ist, und mit der Offenbarung übereinstimmt, nur aus ihr geschöpft ist, sie also

nicht erläutern kann, während das überwiegende Mehr dessen, was sie Abweichendes geben, eben Lügengebilde der menschlichen Vernunft und Phantasie ist, und darum, wie Grotius Beispiel bewies, wohl zur Depravation, aber nicht zur Erläuterung der alttestamentlichen Opferidee dient. Der tiefe schneidende Gegensatz zwischen dem natürlichen, ästhetischen Cultus der Heiden und dem geoffenbarten ethischen Cultus der Juden bewirkt bei denen, die den einen mit dem anderen erläutern wollen, allzeit ein unerträgliches Gewirre, wie denn auch in Grotius' Opferlehre ein bedenkliches Hinüberschwanken aus dem ethischen in das natürliche Gebiet und damit ein Gewebe mannigfacher Widersprüche und Halbheiten uns entgegen tritt. An ihn reihten sich die Socinianer, welche, fortschreitend auf dem eingeschlagenen Wege, jede, auch nur typische, Sühnung der Sünde durch Opfer verwarfen aus dem Grunde, weil die Creatur weder in sich genügend sei, ein vollgültiges Sühnmittel abzugeben, noch auch als Gabe an Gott verwandt werden könne, da sie ja ohnehin Gott angehörte.

§. 16. **Spencer.** Auf dem Wege des Grotius schritt, brechend mit der kirchlichen Lehre vom Opfer, Spencer fort in seinem Werk: de legibus Hebraeorum ritualibus et earum rationibus libri tres.

Sein Interesse war zunächst ein apologetisches. Er wollte die englische Episcopalkirche gegen die Angriffe der Puritaner und Presbyterianer vertheidigen, welche jene wegen ihrer vielen Ceremonien des Antichristenthums beschuldigten. Wie nämlich, so war Spencer's Räsonnement, Moses aus den heidnischen Ceremonien viele in das hebräische Ritualgesetz aufgenommen habe, damit das einmal an diese Ceremonien gewöhnte Volk nicht allzujäh in einen geistigen Gottesdienst übergeleitet, nach jenen heidnischen Gebräuchen und damit nach dem Heidenthum selbst zurückschiele, so habe auch die anglicanische Kirche wohl gethan, aus pädagogischen Rücksichten die katholischen Ceremonien beizubehalten. Dies Argument bewog ihn, den ersten Ursprung der Opfer der natürlichen Vernunft zuzuschreiben und damit auch als ihre Tendenz nicht mehr die aus der Offenbarung allein verständliche Sühne als Wiederherstellung des durch die Sünde gestörten Verhältnisses zwischen Menschen und Gott, sondern die der natürlichen Vernunft angemessenere Idee der Dankbarkeit, welche dem majestätischen Gott einen Theil ihres Eigenthums als nothwendige Huldigungsgabe darbrächte, hinzustellen.

Weit entfernt, das Kommen des Messias abzubilden, sagt er, war

der Opfercultus ein vor göttlichem und menschlichem Verständniß ungereimtes Wesen, welches früher von den Heiden, namentlich den Egyptern, erdacht, den Juden um ihrer Herzenshärtigkeit willen belassen und durch Moses in Satzungen geregelt worden ist. Den ersten Ursprung der Opferidee selbst beschreibt er mit folgenden Worten: „Da die Patriarchen die von Gott empfangenen Wohlthaten in dankbarer Erinnerung hatten, und für ihre Dankbarkeit kein leuchtenderes Zeugniß erdenken konnten, als wenn sie einen Theil des Eigenthums, welches sie der Güte Gottes verdankten, zu seinen Ehren weihten, so entsprach es ihrem noch unentwickelten Verständniß, daß sie auf diese Weise ihre Dankbarkeit für göttliche Wohlthaten bekundeten. Die außerordentliche Gnade Gottes aber, und seine gegen Niemand unter seinen Knechten schwierige Güte ließ sie hoffen, daß er ihre Gaben als Zeugnisse ihrer Dankbarkeit und Liebe zu Gnaden annehmen würde. Und dies halte ich für um so wahrscheinlicher, weil wir auch andere Knechte Gottes in der h. Schrift erwähnt finden, welche zum Zeugniß ihrer Dankbarkeit und Willfertigkeit ihre Habe Gott opferten, und deren Gabe dieser annahm, auch ohne ihre Darbringung befohlen zu haben." Auf den Einwurf, daß ja doch die Opfer der Patriarchen auch sühnend und blutig gewesen seien, antwortet er: „Das kann unbedenklich angenommen werden, daß die Dankopfer nur aus der Vorschrift der Vernunft ihren Ursprung genommen haben. Doch darf auch das nicht in Abrede gestellt werden, daß die Menschen vor Erlaß des Gesetzes auch gewisse Sühnopfer, als Gaben, um die Gunst der beleidigten Gottheit zu erkaufen, nur auf Anregung ihrer Vernunft gebracht haben. Freilich gestehe ich, daß das Auge der Vernunft auch nicht ohne ein gewisses Licht der Offenbarung es habe sich vorstellen können, daß Gott entweder die Sünde vergeben, oder ein Opferthier an Stelle der Sünder-Seele annehmen werde. Ich möchte also glauben, daß die Menschen vor Erlassung des Gesetzes, durch eine gewisse fromme Einfalt geleitet, ihre Sühnopfer gebracht haben; so daß sie, obgleich dessen nicht fest versichert, doch einer frohen Hoffnung lebten, daß die gnädige Gottheit ihre mit frommer Hingabe dargebrachten Opfer annehmen und ihnen darum für ihre Sünde Vergebung ertheilen und sie in die frühere Gnade wieder aufnehmen werde. Daß die Sache sich so verhalten habe, glaube ich um so eher, da ja auch die Heiden, die nach dem Instinkt ihrer einfältigen Natur urtheilen, geglaubt zu haben scheinen, daß die

Opfer bei Gott dieselbe Kraft und Bedeutung gehabt haben, wie die Geschenke gegenüber einem erzürnten Fürsten und Großen."*) Auf den Einwurf, ein blutiges und verbranntes Thier sei doch eben kein für die einfältige Natur so sehr angenehmer Anblick, daß man ein solches Gott habe darbringen mögen, erwiedert Sp.: „Obgleich es dem auch nur oberflächlich Gottes Natur kennenden Menschengeist klar ist, daß dem Opfer, an sich betrachtet, nichts beiwohne, was vor Gott gelten kann, so nimmt doch die Sache, wenn wir das Opfer als ein Zeugniß eines Gott ergebenen und gehorsamen Herzens ansehen, eine ganz andere Gestalt an, und die Patriarchen konnten aus der ihnen angeborenen Kenntniß der göttlichen Güte und Gnade leicht entnehmen, daß Gott ein solches mit dankbarem und ergebenem Herzen dargebrachtes Geschenk gnädig annehmen werde" . . . „Da sie aber nach ihrer Einfalt auf keine Weise angemessener die Majestät und Güte Gottes anerkennen zu können meinten, als wenn sie von dem von Gott geschenkten Eigenthum einen Theil als Vertretung des Ganzen dem Herrn wieder gaben und weihten, so ist es aus diesem Grunde geschehen, daß Abel, der ein Hirtenleben führte, die Erstlinge seiner Heerde, Cain aber, der Landmann, die Früchte der Erde Gott weihte, um seine Majestät und ihre Dankbarkeit zu bezeugen. Aber immerhin glaube ich, daß der Gebrauch des Opfers keineswegs nur der Dankbarkeit und frommen Einfalt der ersten Eltern zuzuschreiben sei; denn es dürfte nicht ohne Grund angenommen werden, daß das ehrende Zeugniß des zustimmenden Gottes, welches durch jenes Feuer vom Himmel sich kundzuthun pflegte, viel zur Bestätigung und Fortpflanzung

*) Da Sp. zur Begründung seiner Meinung einen Hauptnachdruck auf das Wort Korban legt, welches, weil für alle Opfer gebraucht, auch die Central-Idee des Opfers ausdrücken müsse, so ist es uns, da dieser Grund auch heute noch vielfach geltend gemacht wird, interessant, hierüber das Urtheil eines alten gewiegten Theologen aus der pietistischen Schule zu hören: „Da die Hebräer von den Opfern das allgemeine Wort Korban, welches die Herzubringung des Opfers bezeichnet, gebraucht haben, so haben die Griechen solches gewöhnlich durch das Wort δῶρον, eine herzugebrachte Gabe, ausgedrücket. Da nun überdies die Opfergaben dergestalt geboten waren, daß sie auch freiwillig dargebracht werden sollten und konnten, und also die Freiwilligkeit das allgemeine Gebot zu Grunde hatte, so argumentirt der Auktor aus dem Worte δῶρον Opfergabe, daß es ohne Gebot aus einem eigenen Willen gebracht sei. Welches ein schlechtes specimen philologicum et archaeologicum von diesem sonst berühmten antiquario ist." (Lange.)

jenes Gebrauchs beigetragen habe. Kurzum: es ist wahrscheinlich, daß die ἐθελοθρησκεια der ersten Eltern den heiligen Gebrauch der Opfer gepflanzt, daß Gott durch sein vom Himmel herab gegebenes Zeugniß ihn gewissermaßen begossen, und daß die Pietät, mit der die Nachkommen dem Beispiel der Väter folgten, vor allem ihm das Gedeihen gegeben habe."

Lange, der alte Pietist, urtheilt über die Spencer'sche Ausführung: „Die ersten Eltern nach ihrer Wiederaufrichtung durch die große Gnade der unmittelbaren Offenbarung Gottes bei ihren Opfern des selbsterwählten Gottesdienstes beschuldigen, und daher das ganze Opferwesen ableiten, Gott aber mit seiner wundervollen Approbation bei solcher für ungereimt gehaltenen Sache mit einflechten, ist gewiß mehr als gemeiner Unverstand und Frevel; dafür und für so viel andere Versündigungen und Verführungen der Autor, wenn er sich von seinem herrschenden Naturalismo nicht ernstlich zu Gott bekehrt hat, die zu gebende Rechenschaft wohl schon wird gefühlet haben. Und was ist es für ein unbesonnenes und einem gelehrten Manne unverständiges Wesen, eine so wichtige Grundwahrheit mit solcher Bemühung zu bestreiten und der ganzen christlichen Kirche, auch selbst der Judenschaft widersprechen, und bei so frechem Widerspruch aufgezogen kommen mit einem veresimile est, es ist wahrscheinlich?"

§. 17. **Ausläufer des Rationalismus.** Obgleich die Spencer'sche naturalistische Auffassung des Opfercultus anfänglich allgemeinen Widerspruch fand bei lutherischen, wie bei reformirten Dogmatikern, welche sowohl den göttlichen Ursprung des Opfers als die Satisfaktionslehre entschieden festhielten, und obgleich die kirchlich-typische Auffassung ihre Vertreter bis in das laufende Jahrhundert gehabt hat,*) so gewannen doch unter der Hand die von Spencer und den übrigen Rationalisten aufgebrachten Ideen immer mehr Ueberhand. Die kirchlich orthodoxe Lehre wurde besonders von den Pietisten (Freilinghausen, Rambach, Lange) vertreten, ja noch innerlich ausgebildet und geläutert; andere kirchliche Schriftsteller ließen die Vertiefung in den Gehalt der Opferidee gegen die Ausbeutungen der rabbinischen Einzelbestimmungen zurücktreten (Reland, Lundius und Molitor); der immer mehr hereinbrechende Rationalismus aber verlor, wie er für die satisfactio vicaria

*) Z. B. Ammon summa theol. christianae, Erlangen 1808, S. 187, der sowohl die satisfactio vicaria als auch die typische Auslegung und Deutung auf Christum vertritt.

kein Verständniß, für die Typik kein Organ hat, auch jede eingehende Erkenntniß in die Opferidee. Wenn selbst ein Mosheim den fast komischen Vermittlungsversuch unternimmt, die Spencer'schen Ideen mit den altkirchlichen zu einem Ganzen verschmelzen zu wollen (l. c. S. 34), so giebt bereits Semler (l. c. S. 416) die kirchliche Anschauung ohne weiteres preis. Auch J. D. Michaelis versucht noch eine Art Vermittlung. Denn während er einerseits (Mos. Recht IV. S. 4) mit Bestimmtheit erklärt: „daß ich die Opfer, die Moses verordnet hat, für Vorbilder auf Christum halte, und daß ich glaube, sie seien nicht blos im neuen Testament von den Aposteln so gedeutet, sondern auch wirklich von Gott in dieser Absicht verordnet, und bereits in den Psalmen authentisch auf diese Weise erklärt, kann keinem Leser meiner Dogmatik (§. 92) oder Erklärung des Briefs an die Hebräer und krit. Collegii über den 40. Psalm unbekannt sein",*) so hindert ihn dies keineswegs, andererseits zu erklären (V. S. 90) „das Sündopfer sei gewissermaßen eine Strafe, nämlich theils an Vieh gegebene, wiewohl geringe mulcta", das Gast- (Dank-) Opfer habe vornämlich den Zweck gehabt, daß doch auch die Armen einmal Fleisch zu essen bekämen weil die bloße vegetabilische Nahrung dem Menschen zu wenig Kraft geben würde (IV., 66), das Oel sei zum Speisopfer genommen (IV., 99), weil dem Hebräer das Baumöl viel besser mundete als die Butter, und weil ihm durch diese Bestimmung die Rückkehr aus dem Baumöl erzeugenden Palästina in das des Baumöls entbehrende, aber Butter zeugende Egypten verleidet werden sollte.

Da indeß solche Deutungen jeden einigermaßen denkenden Menschen doch anekeln mußten, so sehen wir das Interesse für die Opfer des alten Testaments gegen Ende des vorigen Jahrhunderts ganz schwinden. De Wette weiß in seinen früheren Schriften nicht, was er daraus machen soll; später hält er die Opfergesetze für Muße-Arbeiten der Priester, die in ihren Erholungsstunden sich mit der Entwerfung von Idealen ergötzt haben; endlich läßt er es (l. c. S. 161) „aus Mangel an deutlichen Zeugnissen ungewiß", ob im Opfercultus eine Versöhnung durch Stellvertretung anzunehmen sei, sieht im Sündopfer nur eine symbolische Rüge derjenigen Sünden, die nicht Sache öffentlicher Rechtsuntersuchung waren, und erkennt darin „lauter Anregungen des Gewissens." Augusti (l. c. S. 184) findet vornehm herablassend, daß

*) Vgl. auch desselben Verfassers: Entwurf einer typischen Gottesgelehrtheit, 1763.

man die alttestamentlichen Opfertypen doch „in dogmatisch-ascetischer Hinsicht" nicht ohne Nutzen verwerthen könne. „Die Typologie ist nicht nach dem Geschmack unserer Zeit, und man kann nicht leugnen, daß mehreren Vertheidigern derselben unnütze Subtilität und eine gewisse Geschmacklosigkeit vorzuwerfen ist. Aber es scheint, daß man zu ungerecht gegen beide gewesen ist, und daß man insbesondere den ästhetischen Gesichtspunkt der Typen nicht genug gewürdigt hat."

E. Die Restauration des kirchlichen Opferbegriffs.

1. Die Bahnbrecher.

§. 18. **Bähr.** Das Verdienst, die Behandlung des alttestamentlichen Opfers aus dem Starrkrampfe des Rationalismus herausgerissen zu haben, gebührt Bähr, dessen eben so gelehrtes als gründliches Werk über den alttestamentlichen Cultus zuerst wieder das theologische Interesse an jene von der Wissenschaft bereits aufgegebenen mosaischen Schätze zu fesseln wußte.

Bähr wies nicht nur nach, daß die Opfer als Zucht- und Bildungsmittel für ihre Zeit unentbehrlich gewesen seien, und die Geheimnisse des Reiches Gottes in einer dem damaligen Entwicklungsstandpunkt des Volkes Israel angemessenen symbolischen Form dem auserwählten Geschlecht zugänglich gemacht haben (S. 190), sondern er erfaßte den Zweck und das Ziel alles Opfers zuerst wieder richtig und klar, daß sie nämlich die Bindemittel seien zur Wiederherstellung der durch die Sünde zerrissenen Gemeinschaft zwischen Gott und dem Volk: „Wir werden das Opfer vermöge seiner allgemeinen Benennung als dasjenige auffassen müssen, wodurch die Gemeinschaft und Verbindung mit Jehovah, dem Heiligen Israels vermittelt wird" (S. 198); B. setzt auch zuerst wieder der durch Spencer eingeführten, etymologisch völlig unbegründeten (obgleich von fast allen neueren noch jetzt festgehaltenen) Deutung des Worts Korban als „freiwillige Gabe" die richtige (bereits von Lange dem älteren gegen Spencer geltend gemachte) „Vereinigungsmittel" entgegen; nicht eine freiwillige Gabe des Menschen, sagt er, sondern das Blut (S. 200) als von Gott dem Menschen zugewiesene Gabe sei dies Vereinigungsmittel.

Hierdurch geleitet, kehrt B. auf zwei Hauptpositionen der altkirchlichen Opfertheorie zurück, nämlich einmal, daß Lev. 17, 11 die

Grundlage zum Verständniß des ganzen Opfers abgebe („die Stelle ist recht eigentlich der Schlüssel zur ganzen mosaischen Opfertheorie", S. 199), und zum andern, daß der Begriff der Sühne ganz allein, und nicht der freiwilligen Gabe, ein ausreichendes Wiedervereinigungsmittel zwischen Gott und dem Sünder hergebe, also der Begriff der Sühne sicherlich Hauptsache und Grundlage der mosaischen Opferidee sei (S. 202). „Sühne ist ja überhaupt die Grundidee des mosaischen Opfers" (S. 364 cf. S. 387). Ganz folgerichtig erscheint ihm also der große Versöhnungstag als der Gipfelpunkt alles alttestamentlichen Cultus, „denn die Idee der Sühne erhält erst durch den Sühnakt im Allerheiligsten und durch ihre Ausdehnung auf die gesammte Theocratie ihre volle Bedeutung ... Dem mosaischen Cultus das Versöhnungsfest nehmen, heißt, ihm das Herz aus dem Leibe reißen; er ist ein Gebäude, aus welchem sich unbeschadet des Ganzen nicht da oder dort nach Belieben ein Stein herausnehmen läßt, am wenigsten aber der Grund- und Eckstein, das Versöhnungsfest. Hier ist keine Wahl: Entweder man muß Alles streichen, oder Alles stehen lassen" (S. 686).

In den hohen Erwartungen aber, welche diese Wiederherstellung der einzig richtigen altkirchlichen Grundlagen zum Verständniß des mosaischen Opfercultus erregen, wird man durch die weitere Ausführung Bährs völlig getäuscht. Es ist nicht schwer, den Punkt anzugeben, an welchem Bähr's Pfeil, durch einen kleinen Gegenstand aus seiner ersten richtigen Lage geschoben, den Weg zu einem völlig fremden Ziele nimmt.

Bähr will die von Grotius und Spencer eingeschlagene Bahn, das biblische Opfer aus dem heidnischen zu erläutern, nicht aufgeben, sondern macht von dem durch jene aufgehäuften Material den eingehendsten Gebrauch, um die eigentliche Centralidee des Opfers durch Vergleichung heidnischer Fabeln zu gewinnen. Dieser sein Weg ist um so verderblicher, als ihm ein fast gänzliches Ignoriren dessen, was die h. Schrift, namentlich das neue Testament, zur Erklärung der Opferidee beibringt, zur Seite geht. Es scheint fast, als ob für Bähr das neue Testament und der Hebräerbrief gar nicht existirt, ja er spricht seine Nichtachtung dieses Erklärungsmittels bisweilen in scharfer Weise aus, z. B. S. 397, wo er die Beweiskraft von Hebr. 13, 10—13 mit der einfachen Bemerkung abfertigt, hier sei nicht der Ort, auf diese Stelle einzugehen, und S. 640, wo er die früher übliche typische Deutung des Passahfestes aus dem Grunde abweist, weil sie „für die Einzelheiten des Festrituals nur (!!) neutestamentliche (!) Geschichten als Gründe anzuführen wissen"; viel größere Berücksichtigung als die

auf das N. Testament gegründete Ansicht der Aelteren verdient nach Bähr's Urtheil an jenem Orte die von Baur mit Hinweisung auf heidnische Opfergebräuche aufgestellte, daß das Passah ein Widderfest, ein Frühlingsfest gewesen sei, das in Aehnlichkeit eines egyptischen die Conjunktion des Widders (des Sternbildes) mit der Sonne bezeichnete. Bähr widerlegt zwar diese Ansicht, fügt aber hinzu: „So unhaltbar die Baur'sche Ansicht nach verschiedenen Seiten hin ist, hat sie doch immerhin das Verdienst, daß sie auch den mosaischen Cultusvorschriften den Charakter vindicirt, den die neueren Forschungen als unzweifelhaft den heidnischen zugestehen, nämlich den symbolischen."

So begegnet es denn Bähr, daß, während er doch einerseits den Unterschied zwischen dem heidnischen Gottesdienst (als einem auf die Natur gerichteten, ohne tiefere Erkenntniß der Sünde gewonnenen) und dem jüdischen (als einem durchweg auf ethischen Grundanschauungen basirenden) scharf und klar geltend macht, während er auch die Centralidee des Opfers als eines Sühnmittels, wie wir oben gesehen, ganz richtig erkennt, er andererseits in seine Darstellung das von ihm bekämpfte heidnische Moment selbst als grundlegend einschiebt, mit den Worten: „Von jeher war bei allen Völkern Opfer gleichbedeutend mit Selbstverleugnung, d. h. Hin- und Aufgabe des Selbst" (S. 211).

Von dieser neugewonnenen heidnischen Opferidee aus zerrinnt ihm sein vorher so tapfer erkämpftes Gut der Satisfaction als nothwendiger Grundlage zur Wiedervereinigung mit Gott unter den Händen. Das Blut des Opferthiers stellt nun nur noch das „Selbst" des Opfernden dar; die eigene Seele des Opfernden, symbolisch dargestellt durch das Blut des Opfers, bringt sich an den Altar, um durch die Gemeinschaft des Altars mit neuen Lebenskräften durchströmt zu werden. Hören wir ihn selbst (S. 210): „Der symbolische Charakter des Opfers besteht darin, daß das Dar- und Nahebringen des Nephesch (der Seele) im Opferblut auf den Altar, als den Ort der Gegenwart und Offenbarung Gottes, Symbol von der Dar- und Nahebringung des Nephesch des Opfernden an Jehovah den Heiligen ist. Wie jenes Darbringen des (Thier-) Blutes (Seele) ein Hin- und Aufgeben des (Thier-) Lebens in den Tod ist, so soll auch das seelische, d. i. selbstische im Gegensatz zu Gott befindliche Leben des Opfernden hin- und aufgegeben werden, d. h. sterben: weil aber das Hingeben ein Hingeben an Jehovah den Heiligen ist, so ist es kein Aufhören schlechthin, nicht etwas blos Negatives, sondern ein Sterben, das eo ipso zum Leben wird; denn die Heiligung, welche

durch diese Hingabe an Jehovah und die damit verbundene Gemeinschaft mit ihm bezweckt wird, ist dem Prinzip des Mosaismus gemäß eben das wahre Leben; das seelische ἀποθανεῖν ist die Bedingung des wahren Lebens. Die Bedeutung des Opfers ist demnach kurz die, daß das seelische (sündige) Sein (Leben) an Gott in den Tod hingegeben wird, um das wahre Sein (Heiligung) durch die Verbindung mit Gott, dem wahrhaft Seienden und darum auch Heiligen zu erlangen." Demzufolge erscheint der Opferakt als symbolische Darstellung nicht des (objectiven) Versöhnungswerkes Christi, sondern des (subjectiven) Bußakts im Menschen, der Ertödtung des alten Adam und der Wiederbelebung des Menschen durch Vereinigung mit Gott. Centrum des Akts ist das Blut, aber nicht als Zeugniß des für uns dahingegebenen Lebens, sondern als Darstellung der eigenen Seele, die (ohne weitere satisfactio vicaria) zu Gott hintritt und mit Gott in Gemeinschaft an den Altar sich begiebt, um von Gott eben durch diese Gemeinschaft mit neuen Lebenskräften geschwängert zu werden.

Diesem durch überaus künstliche Gedankenoperation gewonnenen Resultate entsprechen bei Bähr alle Einzeldeutungen in der Opferhandlung. Das Tödten hat als solches gar keine Bedeutung; eine mors vicaria findet nicht statt; es bezeichnet nur die durch die Handauflegung angedeutete Bereitwilligkeit der völligen Hingabe des Opfers an den Herrn (S. 343), das Verbrennen nur die völlige Vernichtung des Eigenthums (347), und dennoch wieder die Beständigkeit des Feuers Zeichen der unterbrochenen Verehrung Jehovahs (350). Das Blutbesprengen ist ein reiner Gnadenakt, der zu der abzubüßenden Strafe in keiner Beziehung steht (277, 278). Das Princip für die Feststellung des Opfermaterials ist nur das Eigenthumsverhältniß, in welchem es zu seinem Herrn bisher stand, und welches nun das Opfer befähigt, als sein ipse ego zu gelten; das unblutige Opfermaterial (darunter selbst Oel und Wein, diese tiefsinnigen Symbole) kommt zunächst als Mittel, das Leben (den Nephesch) des Opfernden zu erhalten, in Betracht ꝛc. (S. 317); kurzum die ganze tiefe Symbolik des Opfers wird auf das traurigste verflacht, und ihrer überall vorbildlichen Beziehung auf Christum entkleidet.

Die Bähr'sche Theorie verkehrt die Heilsordnung völlig, nimmt eine Vergebung der Sünden an ohne stellvertretende Genugthuung, setzt die eigene Heiligung der Rechtfertigung und die unio mystica der Heiligung voran, streitet auf diese Weise gegen die analogia fidei und macht den Menschen zu seinem eigenen Erlöser. Eine

eingehendere Kritik dieser Theorie hat Kurz gegeben (S. 113), die eingehendste die gesammte Zahl der neueren Bearbeiter des Opferbegriffs, dadurch, daß von ihnen allen keiner in Bähr's Fußtapfen getreten ist.

§. 19. **Hengstenberg.** Um einen bedeutenden Schritt wurde die richtige Deutung des alttestamentlichen Opfercultus gefördert durch Hengstenberg, dessen zuerst in den „Beiträgen zur Einleitung ins alte Testament, Berlin 1839, III. Band" entwickelte Ideen im Ganzen unverändert, aber zu einer umfassenderen Gesammtskizze ausgestaltet in einem 1852 in der Evang. Kirchenzeitung und 1859 im Separatabdruck (Berlin bei Schlawitz) veröffentlichten Aufsatze uns dargeboten worden sind.

Das Hauptverdienst der Hengstenbergischen Arbeit besteht darin, daß er die Bähr'sche unhaltbare Sühne-Theorie nach kirchlicher Lehre berichtigt und auf Christi Versöhnungstod als das objective Fundament aller wahren Sühne zurückführt. Auch Hengstenberg geht von dem Grundgedanken aus, daß „den Kern des Heiligthums die Verbindung Gottes mit seinem Volke bildete" (B. 632); aber er suchte diese Verbindung nicht in der Auftragung des Blutnepheſch des Opfernden auf den Altar, sondern in der Sühne, die allein dem Sünder den Zugang zu Gott bereiten kann, in der objectiven Versöhnung: „Die unerläßliche Bedingung jeder Verbindung Gottes mit den Menschen, die Grundlage seines Wohnens ist die sühnende Kraft der göttlichen Barmherzigkeit. Wie äußerlich die Kapporeth die Lade mit dem Zeugnisse, so bedeckt geistlich die göttliche Barmherzigkeit der Sünden Menge ... Durch sie wird die Versöhnung als das eigentliche Grundwesen in dem Verhältniß Gottes zu seinem Volke bezeichnet ... Auf die Kapporeth standen alle Sünd- und Schuldopfer in der engsten Beziehung. Sie bildete das objective Fundament derselben, die Einladung und Berechtigung zu ihrer Darbringung. Was äußerlich nur einmal jährlich bei dem großen Sündopfer am Versöhnungstage geschah, die Sprengung des Bluts vor der Kapporeth, das geschah geistig bei allen Sündopfern. Keine exegetische Künste (bemerkt H. gegen Bähr) werden den Sinn wegbringen, daß das Gesetz als anklagend und verdammend durch die Kapporeth zugedeckt und aufgehoben wird." Demzufolge ist „in dem Sündopfer nicht blos das Bedürfniß der Versöhnung verkörpert, sondern auch das von Gott eingesetzte Mittel der Sühne gegeben", das Opfer hat auch eine „gegenständliche Seite", und diese findet „ihre Vollendung in Christo" (H. O. S. 9), „Moses, sagt der Herr, hat von mir geschrieben. Das bezieht sich noch mehr,

wie auf die in den Büchern Mosis enthaltenen direkten messianischen Verkündigungen, auf dasjenige, was das Gesetz in Bezug auf die Sündopfer vorschreibt" (S. 18). Das Passah, welches wesentlich ein Sündopfer war (S. 24), „bildete die Grundlage des ganzen übrigen Opferwesens" (S. 25). Bei den Sündopfern überwog das gegenständliche Moment in dem Maße, daß sie vorwiegend als das von Gott eingesetzte Mittel der Sühne in Betracht kommen" . . . „Alle Sündopfer des A. T. aber deuten vorbildlich hin auf Christum als das wahre Sündopfer, und was im A. T. in Bezug auf das Sündopfer vorgeschrieben ist, fand erst in Christo seine Wahrheit, und muß so lange eine jüdische Antiquität bleiben, als diese Beziehung lebendig erkannt wird." Mit dieser Wiederanknüpfung des alttestamentlichen Opfers an die neutestamentliche Versöhnungslehre aber fand Hengstenberg auch das von Bähr zerrissene Band wieder, um das neue Testament zur Ausdeutung des alttestamentlichen Opfercultus zu verwerthen.

Wenngleich in diesen Ausführungen H.'s, zumal da er selbst anerkennt, daß auch die Brandopfer (O. S. 31) und die Dankopfer (S. 41) *sühnende* Bedeutung hatten, alle Momente gegeben waren, von denen aus eine einfache Wiedergewinnung der altkirchlichen Opferidee erwartet werden mußte, so geht H. in seinen anderweiten Ausführungen dennoch einen anderen Weg. Während die lutherischen Dogmatiker einstimmig Lev. 17, 11 als die Fundamentalstelle zum Verständniß des Opfers annehmen, weist H. dieselbe mit der Bemerkung zurück: „Völlig mit Unrecht haben mehrere das Wesen des Opfers im Allgemeinen aus der Stelle 3 Mos. 17, 11 zu bestimmen gesucht" (O. S. 6). Dem Hauptgrundgedanken der kirchlichen Lehrer, den er in den obigen Ausführungen selbst bekräftigt hatte, daß alles Opfer sein Centrum in der Sühne habe, setzt H. den Satz entgegen (S. 7): „Der falsche Satz: die Sühne ist der Begriff des Opfers überhaupt, hat ausnehmend viel Verwirrung angerichtet." „Das Sündopfer, macht er weiterhin mit Recht geltend, ist der *Anfang* aller wahren Religion, aber nicht ihr *Ende*" (O. S. 30). Wiederum aber meint er, daß das Blutvergießen die Wurzel des Opfers sei, ließe sich nicht nachweisen, weil es neben den blutigen Opfern auch unblutige gebe; und auch in den blutigen Opfern sei nur bei den Sünd- und Schuldopfern das Blutvergießen die Hauptsache, bei den Brand- und Dankopfern sei es nur ein untergeordnetes Moment (O. S. 30).

Worin also sucht H. seinerseits den Centralpunkt alles Opfers? Hören wir seine eigenen Worte (O. S. 5): „Die Frömmigkeit wird durch

einen „unwiderstehlichen Zug" getrieben, ihren Ursprung zu suchen, und weiß, daß der Mensch, so gewiß er nach Gottes Bilde geschaffen ist, so gewiß auch „nicht leer" erscheinen darf, daß er ihm in „liebender Hingebung" zurückbringen muß, was er gegeben hat, daß nicht opfern seine „Menschenwürde verleugnen und auf die Stufe des Thiers herabsteigen heißt, das in dumpfer Gleichgültigkeit die Gaben Gottes verzehrt, das nur nehmen und nicht geben kann" ... „Der Mensch bringt das Opfer in „liebender Freiwilligkeit" (S. 7). „Das Opfer ist in der Hauptsache verkörpertes Gebet" (S. 9). „Im Einklang mit dem symbolischen Geist des Alterthums, mit dem Bedürfniß, das dem Menschen in den Zeiten des Vorwaltens der sinnlichen Anschauung und Phantasie so tief einwohnt, das, was ihm die Seele schwellt, auch äußerlich zu schauen, hat das Gebet in dem Opfer einen Leib angezogen (S. 9). Außerdem, sagt H., sei „der Trieb" geschäftig gewesen, eine Gewähr zu geben für die Wahrheit des innerlich Empfundenen, und dadurch sich vor Selbsttäuschung sicher zu stellen". Samuels Eltern z. B. sollten erst in den drei dargebrachten Farren eine Gewähr sich geben für den Ernst ihrer Gesinnung.*)

Demzufolge sind „alle Opfer, welche die heilige Schrift einsetzt und gutheißt, Selbstopfer ... in dem Bilde des Thieres wird der Mensch selbst dargebracht" (S. 12). Diesen Gedanken führt H. bei der Erläuterung von Jephta's Opfer (B. S. 137 ꝛc.) weiter aus, indem er darauf dringt, daß man „die richtige Grundanschauung" vom Opfer nur mitzubringen habe. „Hosea redet von Stieren der Lippen, welche Israel dem Herrn opfern werde (Cap. 14, 3); Opfer und Speisopfer gefallen dir nicht, heißt es in Ps. 40, 7—9, die Ohren durchbohrtest du mir, du verlangst weder Brandopfer noch Sündopfer, da sprach ich: Siehe, ich komme, in dem Buche (in der Opferordnung der Bücher Moses) steht von mir geschrieben. Deinen Willen zu thun, o Gott, gefällt mir, und dein Gesetz ist in meinem Innern. Der Sänger bezeichnet sich selbst, die Hingabe seiner Persönlichkeit, die sich in dem Thun der göttlichen Gebote kund giebt, als das wahre verlangte Opfer, als den Kern, der in der Schaale der im Gesetz gebotenen Thieropfer verborgen liegt.**)

*) Dies ist uns freilich schwer verständlich, wie Eltern, nachdem sie ihr Kind wirklich schon hingegeben hatten, nun erst dreier Farren bedurften, um in ihnen eine Gewähr dafür zu haben, daß sie sich über den Ernst der Gesinnung, die sie bei Darbringung ihres Kindes beseelt hatte, nicht täuschten!

**) Diese Berufung H.'s auf Ps. 40 ist um so bemerkenswerther, als ja

Aus dieser seiner Grundanschauung heraus bestimmt dann H. die Bedeutung der einzelnen Opfer und Opferhandlungen: „Das unversöhnte Herz besitzt die Fähigkeit, gute Werke zu thun, nicht; die guten Werke begleiten die Versöhnung nicht, sondern sie folgen aus ihr; der durch das Sündopfer Versöhnte weiht zuerst unter dem Symbole des Brandopfers und Friedensopfers sich selbst, seine ganze Persönlichkeit dem Herrn, dann unter dem Symbole der Speisopfer seine Werke" (B. S. 650). Das Brandopfer ist H. demnach das „Symbol der Erhebung der Herzen zum lebendigen Gott" (O. S. 30). „Die totale Verbrennung wies darauf hin, daß die durch das Brandopfer bezeichnete Erhebung und Hingabe eine unbedingte sein solle, daß Niemand zweien Herren dienen kann, daß Gott das ganze Herz, ja den ganzen Menschen nach Leib und Seele verlangt" . . . „Noah brachte im Brandopfer sich selbst dar zu neuem Gehorsam" (O. S. 32). Die Stelle Röm. 12, 1 (in welcher θυσία nach neutestamentlichem Sprachgebrauch Uebersetzung von sebach = Dankopfer ist) bezieht H. ohne Nachweis der Berechtigung auch auf das Brandopfer, und behauptet, ohne näher anzugeben, wie dies mit seiner anderweitigen Darstellung der Sündopfer als eines objectiven Heilsmittels zu vereinigen sei, von dieser Idee des Selbstopfers aus, daß die Sünd- und Brandopfer die Person des Darbringenden repräsentiren (O. S. 40). Von dieser Grundanschauung aus weist er dem Dankopfer die Bedeutung zu, daß es eine Gabe des Opfernden dar-

---

dort ausdrücklich von Brandopfern und Sündopfern, also auch von den „gegenständlichen" Opfern die Rede ist, die doch nach Hengstenberg's anderweitigen Ausführungen nicht in der Darbringung des eigenen Ich, sondern in einem von Gott zur Versöhnung gegebenen Mittel ihre Erfüllung finden sollen. Außerdem machen wir bereits hier darauf aufmerksam, daß H. die Stelle Ps. 40 zum Beweise gebraucht, daß das Opfer in der Darbringung des eigenen Ich und des Gesetzesgehorsams sein Centrum finde, während doch (wie Hengstenberg selbst das Wort des Herrn „Moses hat von mir geschrieben" (s. o.) als Beweis für die Deutung des Opfers auf Christum gebraucht) gerade diese Stelle im Hebräerbrief als Beweis angewandt wird, daß jedes Opfer in Christo seine Erfüllung hat. Auch darauf müssen wir schon hier hinweisen, daß die große Anzahl biblischer Beweisstellen aus dem Alten und Neuen Testament, die H. zur Begründung seiner Anschauung vom Opfer überhaupt hervorzieht, zumeist nur von der einen Gattung der Opfer, von dem Dankopfer handeln, und die Generalisirung der aus ihnen gezogenen Folgerungen auf den Begriff des Opfers überhaupt nicht zulassen.

stelle; dem Speisopfer (44), daß es die guten Werke bezeichne, die auf die Weihung und Hingabe der ganzen Person mit Nothwendigkeit folgen müssen. Folgerichtig erkennt er dann auch in dem Speisopfer der Schaubrote (45) keine Weissagung auf Christum, sondern nur eine Darstellung des Fleißes in guten Werken, der vor dem Herrn neue Kräftigung erhalten müsse.

Einer eingehenderen Darstellung der Hengstenbergischen Opfertheorie müssen wir uns aus Mangel an Raum enthalten. Aus demselben Grunde können wir unsere Gründe, weshalb wir H. nur im ersten Theile seiner Ausführungen, nämlich so weit er mit der kirchlichen Opferlehre in Einklang ist, folgen können, nur kurz andeuten.

Schon das hat uns stutzig gemacht, daß H., wo er von der altkirchlichen Lehre abgeht, mit Spencer in bedenklicher Uebereinstimmung ist. Denn Spencer (l. c. lib. 3, diss. 2, und dann Meiner's Geschichte der Rel. II. S. 1) hat schon vor ihm die Stelle: „ihr sollt mein Angesicht nicht leer sehen" als eine Fundamentalstelle für das Verständniß des Opfers bezeichnet; schon Spencer die Bedeutung des Worts Korban als „Gabe" gepreßt, schon Spencer die Entstehung des Opfers „aus liebender Freiwilligkeit", und das Alles in ausgesprochenem Widerspruch gegen die kirchliche Lehre, gemuthmaßt. Diese Muthmaßung aber, die, jedes Fundaments in der heiligen Schrift entbehrend, auf der Analogie der Heidenopfer fußt, ist mit der Beschreibung, die Röm. 1 von der Entwicklung des menschlichen Herzens macht, nicht wohl zu vereinigen. Der Apostel kennt dort keinen „unwiderstehlichen Zug der Frömmigkeit", keine „Menschenwürde", die ihn veranlassen könnte, „Gott in liebender Hingebung" Gaben zu bringen, sondern er kennt Menschen, „die da wußten, daß ein Gott sei, und haben ihn nicht gepriesen als einen Gott, auch nicht gedanket", und die darum „in ihrem thörichten Herzen verfinstert" worden sind. Die Schrift kennt auch keine ἐθελοθρησκεια, zu der Gott sich nachträglich bekannt haben sollte; und es wäre wohl für Menschengedanken eben so unausdenkbar, als der heiligen Gottes-Majestät gegenüber unausführbar gewesen, daß Adam, oder Kain und Abel zu dem Gott, der sie in seinem Zorneseifer aus dem Paradies getrieben hat, ohne Darbringung eines von Gott selbst vorgeschriebenen Sühnemittels, mit etlichen geringen Gaben zu nahen gewagt hätten, um ihre „liebende Freiwilligkeit" zu bezeugen.

Aber auch, abgesehen von dieser Frage nach dem Ursprung der Opfer, begegnen uns überall im Hengstenbergischen Opferbegriff unlös-

bare Schwierigkeiten: Soll denn das Opfer das Wiederherstellungsmittel der Verbindung zwischen Menschen und Gott sein, wie soll diese Wiederherstellung ihr Centrum in dem Thun des Menschen, heiße es Gebet, heiße es Selbstdarbringung seiner Persönlichkeit, heiße es liebende Freiwilligkeit, ihr Hauptgewicht haben? und nicht vielmehr in Gottes Versöhnungswerk? Wo ist die Brücke zwischen den beiden Gedanken, daß das Opfer prinzipiell eine Huldigungsgabe des Menschen, und doch gegenständlich ein von Gott dem Menschen geschenktes Gnadenmittel sei? Wie kann der objectiven Sühne überhaupt eine organische Stelle angewiesen werden in einem Akt, der prinzipiell Selbstweihung ist? Wie soll die Darstellung des Werks **Christi** (im Sündopfer) dem Vorhofe, die Darstellung des Werks der **Menschen** (in den Schaubroten) aber dem Heiligen überwiesen sein?

Wir glauben den Grund zu verstehen, weshalb Hengstenberg die Opferidee vor der verengenden Einseitigkeit einer bloßen Sühne wahren will. Vollzieht sich doch auch alle Wiedervereinigung zwischen Gott und dem Menschen nicht blos im Werk der Versöhnung, sondern auch in dem der Heiligung und völligen Hingabe. Aber die Furcht vor Einseitigkeit darf uns doch nicht treiben, das Hauptgewicht des Wiedervereinigungsmittels aus der objectiven That Gottes fort in das subjective Thun des Menschen hinein zu verlegen. Denn auch das objective Werk Christi zur Versöhnung beschränkt sich ja nicht auf sein stellvertretendes Leiden, es gehört dazu ja auch seine Auferstehung, seine Himmelfahrt, die von ihm eingesetzten Gnadenmittel in Wort und Sacrament. Warum soll also die Heiligung des Menschen, losgerissen von dieser organischen Wirkung Christi durch seine auf den Sühnetod folgenden Heilsthaten und seine Gnadenmittel, einfach als Werk der subjectiven Dankbarkeit für vorher erlangte Sündenvergebung aufgefaßt werden? Warum soll der weissagende Typus des Opfers sich beschränken, nur den Tod Christi abzuspiegeln, da der Herr selbst von Moses und den Propheten anhebt, um darzuthun, daß die Schrift, also auch die Thora nicht minder von seiner Auferstehung weissagend Zeugniß giebt? Wie ist es ferner zu denken, daß, nachdem die Hingabe des ganzen Lebens eines Frommen schon durch ein Opfer dargestellt ist, hernach die Symbolisirung der guten Werke noch ein besonderes Opfer verlangen soll? Wie soll in der heiligen Schrift der Akt des Verbrennens als Symbol der Weihung nachgewiesen werden? Wie ist es mit der Majestät Gottes zu vereinigen, daß er sein vornehm-

liches Gnadenmittel, die Blutsühne, einfach als Appendix zu einer „aus dem innern Triebe" menschlichen Bedürfnisses entsprungenen Handlung hinsetzte? Wie soll das Passah in seiner gegenständlichen Eigenschaft als Sühnopfer „die Grundlage des ganzen übrigen Opferwesens" sein, während dies ganze übrige Opferwesen prinzipiell Gebet und persönliche Selbstdarbringung ist? Wie soll das Sündopfer zu gleicher Zeit die Person Christi typisch darstellen, und doch auch die Person des Opfernden repräsentiren? Gegen die Auffassung des Opfers als eines verkörperten Gebetes macht schon Kurz (S. 38) geltend: „Wäre das Opfer selbst in der Hauptsache verkörpertes Gebet, wie hätte dann den meisten Opferarten noch ein besonderes Symbol des Gebets als Zugabe beigefügt werden müssen?" und bemerkt mit Recht (S. 37), das Gebet sei blos idealer Ausdruck des Bedürfnisses und der Sehnsucht des Menschen nach Gottesgemeinschaft, stelle aber nicht diese selbst dar, während im Opferdienst nicht blos die subjective Sehnsucht des Menschen, sondern auch die ihr entgegenkommende objective Befriedigung ihren verkörperten Ausdruck finde. Ebenso treffend macht Kurz (S. 37), gegen die von Hengstenberg proponirte Verwendung von Exod. 23, 15 und Deut. 16, 16 („Erscheint aber nicht leer vor mir") als Centralstelle für die Deutung des Opfers, geltend, daß ja beide Stellen gar nicht von den Opfern insgemein handeln, sondern von der Feier der Erntefeste, bei welchen die Hinzunahenden ihre Dankbarkeit für den empfangenen Erntesegen durch Gaben bezeugen sollten, und daß in der letzten Stelle ausdrücklich durch den Zusatz „nach der Gabe deiner Hand, nach dem Segen, den Jehovah dir gegeben hat", die Gaben als freiwillig und wandelbar in der Quantität bezeichnet seien, während die zum Opfer zu bestimmenden Gaben in jedem Falle ihr festes, ein- für allemal bestimmtes Maß hatten, und daß, wenn jene Stellen so allgemeine Geltung hätten, ja jedes Nahen mit leeren Händen zum Heiligthum, wenn etwa der Nahende dort bloß beten oder die heiligen Gottesdienste besuchen wollte, zu einem Frevel gestempelt wäre (vergl. auch die eingehende widerlegende Kritik dieser Begründung der Opferidee bei Bähr, S. 270 f.). So bereitwillig wir daher die Verdienste H.'s um die Wiederherstellung der altkirchlichen und allein biblischen Opferlehre anerkennen, so können wir doch in der Gesammtentwickelung des von ihm vertretenen Opferbegriffs die völlige Lösung der Aufgabe noch nicht erkennen.

2. Die nächsten Fortschritte auf der gebrochenen Bahn.

Der Spur der beiden Bahnbrecher für das Verständniß des alttestamentlichen Opfers, Bähr und Hengstenberg, folgten eine ganze Reihe zum Theil tief eingehender Arbeiten. Die Einen, mehr anschließend an die Fußstapfen Bähr's, legten auf die aus allgemein menschlichen, heidnischen Vorstellungen abgeleitete Beziehung des Opfers auf das eigene Ich das Hauptgewicht, die Anderen, mehr anschließend an die Fußstapfen Hengstenbergs, legten auf die aus der heiligen Schrift geschöpften Vorstellungen eines durch göttliche Offenbarung und Gnade gegebenen objectiven Sühnopfers das Hauptgewicht und wurden von hier aus mit innerer Nothwendigkeit zurückgedrängt auf Christum in der gesammten Opferhandlung, d. h. auf den kirchlichen Opferbegriff. Und wie wir auch bei Hengstenberg, trotzdem er der erste entschiedene Bahnbrecher für die Wiedergewinnung des kirchlichen Opferbegriffs war, doch noch mancherlei Anknüpfungspunkte für die entgegengesetzte Richtung, und darum seine ganze Opfertheorie als eine Mischung zweier heterogener Elemente erkannt haben, so sehen wir auch in den Arbeiten der Späteren diese beiden Elemente mit einander ringend, so daß in einer Linie die Bähr'schen, in der anderen die Hengstenbergischen Ideen (bei allem Hinüberspielen in den anderen Standpunkt) doch überwiegen, bis endlich in den neuesten Arbeiten derjenigen Theologen, bei welchen das meiste Verständniß für die kirchliche Theologie gefunden wird, auch eine immer völligere Rückkehr zur altkirchlichen Opferlehre siegreich sich Bahn gemacht hat. Ein Ueberwiegen der Bähr'schen Richtung auf das Ich finden wir in Hävernick, Tholuck, Oehler, Neumann, Ritschl, die Fortentwicklung des kirchlichen Standpunktes in Keil, Sartorius, Kurz, Thomasius, Kliefoth, Philippi. Neben dieser in der evangelischen Kirche hervorgetretenen geschichtlichen Entwicklung des Opferbegriffs wird dann auch die Auffassung der Katholiken zu erwähnen sein, welche spezifisch katholisch die traditionell kirchliche Anschauung bewahrt hat, wie sie mit heidnischen und altjüdischen Zusätzen vielfach vermengt worden ist.

Wir geben zunächst eine Skizze von der ersten Reihe.

§. 20. **Hävernick** macht gegen die „ältere Theologie", d. h. die kirchliche Opferidee, geltend, dieselbe habe *überall* Christum gefunden und sei deshalb in eine schlechte Typik gerathen; mit einseitiger Ausbeutung von Einzelheiten habe sie den geschichtlichen Fortschritt in der Entwicklung der Theocratie verkannt (S. 131). Indem er aber

seine Ideen von geschichtlicher Entwicklung entgegenstellt, greift H. selbst vielfach über die Grenze, und anstatt nachzuweisen, wie die geschichtlichen Bildungen nur allmälig entfaltete Formen sowie verschiedene gliedlich zusammengehörende Theile des einheitlichen Grundgedankens der göttlichen Versöhnung darbieten, betont er die Verschiedenheit der Formen in dem Maße, daß ihm die Einheit der Idee darüber verloren geht. In Moses ist ihm die Gemeinschaft des Bundesheils „in ganz neuer Weise" dargestellt, daher sind ihm die mosaischen Opfer etwas ganz anderes, als die der Patriarchen; und wenngleich die Propheten nach H. nur die Ueberleitung geben von dem mosaischen Schattenbilde zu dem wirklichen Bilde in Christo, und wenngleich er die stellvertretende Genugthuung im Opfer Christi sehr wohl kennt, so sind ihm die Vorbilder von diesem gegenständlichen Heil im alten Testament überall nur Vorgänge im Herzen des Menschen. Eine Mischung von kaum miteinander zu vereinigenden Ideen und Unklarheiten ist das Resultat des Zwiespalts zwischen Wurzel und Frucht bei H. Wenn er einerseits richtig als den Zweck des Opfers die Wiederanknüpfung des durch die Sünde zerbrochenen Verhältnisses zwischen Gott und Menschen erkennt (221), wenn er auch dem entsprechend ganz richtig die Anschauung der Thora als eine streng juridische (ibid.) und darum die Sühne und das blutige Opfer als das Centrum alles Opfers (ib.) bezeichnet, so finden wir dem gegenüber wiederum das Brandopfer (222) nicht nur als das umfassendste, sondern auch als das wichtigste Opfer angegeben, „aus welchem die anderen Opferarten erst hervorgehen", und dessen „ideale Seite" dahin bestimmt ist, daß der gesühnte Mensch Gott ganz angehöre mit allen seinen Gaben und Kräften.

Um von den obigen Prämissen zu diesem Resultat zu gelangen, verflüchtigt H. die „juridische" Idee des mosaischen Opfers zu einem „Zeugniß und Bekenntniß von Seiten des Opfernden", und läßt die Begnadigung und Aufhebung der Strafe nicht auf die stellvertretende That Christi, sondern auf dies Bekenntniß sich gründen, ist also von der objectiven Heilsthat auf das subjective Gebiet zurückgeworfen.

Demzufolge substituirt nach H. der Opfernde das Opferthier für sich; durch Handauflegung imputirt er ihm seine Schuld, und übergiebt es dem Tode; aber nicht um Sühngerechtigkeit zu erlangen, sondern um „sich als dem Tode verfallen zu bekennen. Nachdem durch diese quasi-Sühne der Mensch mittelst seines Bekenntnisses gerecht geworden ist, steigt er selbst, der gesühnte Mensch, im Akt des Verbren-

nens, als durchs Feuer gereinigt, zu Gott empor. Aber nun wird ja das Opferthier theilweis genossen vom Opfernden? Ißt der Opfernde nun auch sich selbst? H. übergeht diese Schwierigkeit, und weist im Widerspruch mit seiner Grundidee vom Opfer dem Dankopfer nur mit allgemeinen Worten die Bedeutung zu: „es wird theilweise genossen, als Ausdruck des Dankes (!), wofür der gesetzliche Ausdruck gilt: Sich freuen vor Jehovah", mit welcher Erläuterung er die Grenze derjenigen Worte, mit denen wir noch einen Sinn zu verbinden im Stande sind, überschreitet. Ebenso wenig vermögen wir zu fassen, was H. damit gemeint hat, wenn er die unblutigen Opfer-Gaben (Speisopfer) deutet als „den Menschen in seinem idealen Verhältniß zu Gott", da ja doch schon das Brandopfer bezeichnen sollte, daß der Mensch Gott ganz angehöre mit allen seinen Gaben und Kräften. Wenn er dann schließlich auch das Dankopfer als „die ideale Stellung des frommen Lebens zu Gott" erklärt, so bekundet er dadurch, was er in Bezug auf das Verhältniß des Schuldopfers zum Sündopfer ausdrücklich bekennt (S. 223), daß ihm ein tieferer Einblick in die organische Gestaltung der Opferidee in dem gegenseitigen Verhältniß der einzelnen Opfergattungen noch nicht erschlossen war. Daß er am großen Versöhnungstag mit Uebersehung der objectiven Momente desselben nur einen Bußtag erblickt (S. 142), stimmt mit seiner Grundanschauung überein.

So wie uns aber in Hävernick's aphoristischer und nur skizzenartig entworfenen Opfertheorie viel Unabgeklärtes entgegentritt, so dürfen wir andererseits nicht verkennen, daß er in dem einen Punkt über Bähr hervorragt, daß er die geschichtliche Entwicklung der Opferidee durch das Zeitalter der Propheten wenigstens skizzirt, und die Erfüllung der Opfer in Christo wenigstens andeutet. Verdienstlich ist es auch, daß Hävernick noch viel schärfer als Bähr den schneidenden Gegensatz zwischen dem israelitischen und dem heidnischen Opfer geltend macht und also zu dem wahren Verständniß des ersteren die Grundlagen legen hilft. Einen dahin schlagenden treffenden Ausspruch können wir uns nicht versagen wörtlich mitzutheilen (S. 138, 139): „Das israelitische Ceremonialgesetz bildet einen diametralen Gegensatz zu dem heidnischen Naturculte. Während dieser das Göttliche in die Natur herabzieht, mit ihr verflicht, drückt jenes die Nothwendigkeit aus, das Natürliche erst zu heiligen und zu Gott emporzuziehen. Während dieser die Gottheit in schrankenloser Hingabe an die Natur ehrt, will jenes Gott durch schrankenlose Hingabe der Natur an ihn ehren. Aus diesem Gesichtspunkte, alles mit der Heiligkeit Gottes Contrastirende

aus der Natur zu nehmen, und diese erst so geweiht Gott darzustellen, erklären sich die hauptsächlichsten Gesichtspunkte des Ceremonialgesetzes. Deshalb muß das natürliche Leben erst gereinigt werden, ehe es Gottes würdig ist . . . Während dem Naturculte Anfang und Ende des Naturprozesses, Entstehen und Tod besonders heilig sind, sieht die ethische Religion des alten Testaments in dem Tode Verlust der Heiligkeit."

Hätte Hävernick diesen Gedanken weiter ausgedacht, und namentlich in Betracht gezogen, daß diese Reinigung des Natürlichen nur durch eine objective Gottesthat geschehen kann, und daß der Mensch nicht als gereinigter Naturkörper, sondern als Christusträger und Gefäß des objectiv realiter ihm einwohnenden heiligen Geistes Gott angenehm ist, so würde sich auch die Tiefe des mosaischen Opfercultus ihm mehr erschlossen haben.

§. 21. **Tholuck** nimmt den Ausgangspunkt für seine Opfertheorie aus dem „allgemein Menschlichen"; d. h. dem Heidnischen. Wie Bähr kommt er auf den Opfercultus der Heiden vielfach zurück, um aus ihm die mosaische Opferidee zu erläutern; dadurch jedoch von Bähr sich wieder unterscheidend, daß er, wenngleich er die Beweiskraft der Aussprüche des Hebräerbriefs nicht für völlig bindend erachtet, doch diese sowie andere Aussprüche des neuen Testaments zur Feststellung seines Opferbegriffs wenigstens verwerthet, und dadurch nicht blos über Bähr, sondern auch über seine eigenen Grundvoraussetzungen hier und dort hinausgehoben wird.

Daraus, daß Opfer und Gebet so weit gefunden wird, „als die Menschheit reicht", schließt Tholuck, daß beides auch „in der religiösen Anlage des Menschen begründet" sein müsse. Sicherlich nicht mit Recht; denn die weite Verbreitung gestattet doch nur auf ein Bedürfniß, nicht auf den Ursprung seiner Befriedigung zu schließen. Die Ansicht zwar, als seien die Opfer vornämlich Weihgeschenke, die der Mensch Gott, als seinem Könige, darbringe, sei es sühnende, um die Rache der Götter zu stillen, sei es huldigende, um die Gunst der Götter zu erlangen, weist Th. zurück (S. 77); aber er setzt an die Stelle dieser Huldigungsgaben nicht Christum, den sühnenden Stellvertreter, sondern das eigene Ich. Nicht die Gabe, sondern das eigene Herz solle der eigentliche Opfergegenstand sein. Dem ganz analog hat nach Th. das Opfer auch seinen Ursprung nicht in göttlicher Offenbarung, sondern ebenfalls im eigenen Ich (S. 80); „auf das die Opferidee erzeugende religiöse Gefühl hätte also bei der Forschung über ihren Ursprung zurückgegangen werden müssen, und

nicht blos auf die Vorstellungen von der Gottheit" (!!). Welches dieser Gefühlsdrang gewesen sei, sucht Tholuck gleich Bähr in den heidnischen Opferüberlieferungen nach, und spricht es aus mit Worten Ewalds (Alterth. S. 23): „Ein dunkler Trieb (!) läßt den Menschen glauben, daß er das gewünschte Göttliche desto leichter gewinne, je mächtiger er durch die stärkste Hingabe alles seines niedern Besitzes das Höhere suche. Alles Werk nun solcher Hingabe, womit der Mensch unmittelbar in die Gottheit dringt, und sie nicht nur rühren, sondern stärker wie zu berühren sucht, um von ihr berührt und beseligt zu werden, kann man insgesammt Opfer nennen." Die heilige Schrift antwortet auf diese Behauptung: „Was kann der Mensch geben, daß er seine Seele löse?" Tholuck aber folgt der gewiesenen Bahn und macht aus dem Opfer (S. 82) „ein Symbol der sich an Gott hingebenden, sich selbst entäußernden Gesinnung", und erhärtet diesen Charakter des Opfers vornämlich aus — dem Mehl-Sündopfer des Armen, das er doch späterhin als eine völlig exceptionelle und singuläre Anordnung im Opfercultus selbst anerkennt. Er erfreut sich dabei auch der Uebereinstimmung mit O. Müller und Fürchtegott Schlegel. Gebet wie Opfer stellen „den höchsten (?) religiösen Akt" dar, nämlich die „Hingabe des Willens an Gott", das Gebet „die Hingabe des denkenden Geistes", das Opfer „die thatsächliche Hingabe, in welcher der Wille, zum Zeichen, daß es ihm Ernst sei, einen Theil seines Eigenthums hingiebt. So ist das Opfer Ergänzung und Vollendung des Gebets."

Von dieser Centralidee des Opfers als freiwilliger Selbstentäußerung zur Darstellung der völligen Hingabe an Gott wird Tholuck's ganze Anschauung beherrscht. Die Friedens- und Sühnopfer werden zu Gefühlen abgeschwächt; das Brandopfer drückt durch den Akt des Verbrennens „einen besonders starken Grad der Selbstverleugnung" aus. Für das Speisopfer wird nur der dürftige Sinn gewonnen, daß es „aus der vegetabilischen Welt diene zur Vervollständigung des Thieropfers" (S. 90).

Entsprechend ist dann nach Tholuck auch die Weiterentwicklung des religiösen Bewußtseins in den Propheten und seine Erfüllung in Christo. „In Bezug auf das Opfer tritt energisch das Bewußtsein auf, daß dies Aufgeben des äußeren Eigenthums nur ein unzulänglicher Ersatz für die Selbstopferung des Willens an Gott sei, zumal bedeutungslos, wo es nicht wirklich Ausdruck der inneren Hingebung ist. „Hier nun tritt der Hinausblick auf die messianische

Zeit ein, wo es durch die Sündenvergebung zu diesem vollkommenen Selbstopfer wirklich kommen wird." Wie schon bei den Propheten darin ein Fortschritt erkennbar ist, daß sie allzeit auf die Gesinnung, die gläubige Herzenshingabe gegenüber dem äußerlichen Werk den Nachdruck legen, so ist erst in Christo die Opferidee völlig erfüllt. Tholuck weist aus den früheren neutestamentlichen Schriften nach, wie Christus das Sühnopfer, Bitt- und Dankopfer dargebracht habe; aber „am tiefsten geht auf das antitypische Verhältniß Christi zu den Opfern ein der Brief an die Hebräer", nämlich also, daß, während in den früheren Schriften der Apostel der Ton mehr auf dem sühnenden Blut liegt, der Hebräerbrief vielmehr auf die freiwillige Selbsthingabe den Nachdruck setzt: „Thiere, die ohne eigenen Willen zur Schlachtbank geführt werden, vermögen nicht das, was dem menschlichen Geiste vor Gott fehlt, zu ergänzen! Das kann nur ein in der Fülle des Gottesgeistes Stehender, ein Gottmensch (Cap. 9, 14 *διὰ πνεύματος ἁγίου*), der in vollkommenem Gehorsam (Phil. 2, 8) wissentlich und wollentlich seinen Leib zum Opfer darbrachte (10, 5—9). Wo der Verfasser das Blut Christi allein als das eigentlich Erlösende erwähnt (9, 22) ist dies also, wie de Wette zu 9, 13 sich ausdrückt, eine Theilvorstellung (!!). Blut bezeichnet den gewaltsamen, den Verbrechertod — seine versöhnende Kraft erhält derselbe nur (?) durch den sich darin äußernden Akt der Willenshingabe an Gott, wodurch (?) sich Christus eben als *ἄμωμος* (9, 14) bewährte. Mit einem solchen Akt des Gottmenschen in Einheit weiß sich das Gewissen ein- für allemal und für die Ewigkeit mit Gott versöhnt." Demnach sucht Th. also im Widerspruch mit Lev. 17, 11 das Fundament der Opferidee nicht in dem von Gott dazu objectiv als Sühnemittel verordneten Blut des Opfers, sondern in dem subjectiven Gehorsam seines Willens; und läßt das Menschengeschlecht nicht durch den Opfertod Christi erlöst werden, sondern durch die gläubige Ergreifung seines activen Gehorsams. „Der Gehorsam Christi ist Gipfelpunkt seiner Willenshingabe; neben der leidentlichen Ergebung hebt der Hebräerbrief die eigene heilige Willensbestimmung hervor, mit der er sich zum Tode weiht, wodurch er erst den Begriff des Opfers wahrhaft verwirklicht" (S. 104—106).

Sicherlich ist es eine höchst wichtige Seite, die Tholuck in den Vordergrund stellt, und zwar eine solche, die bei den Alten zu sehr vernachlässigt war; und was er S. 101 über das Einswerden der Gläubigen mit Christo im Glauben sagt, ist höchst beherzigenswerth.

Aber der Gesammt-Opferbegriff Tholuck's geht nicht über das Gebiet des Dankopfers hinaus, und ist in der Einseitigkeit, mit der dieses Moment im Opfer mit Herabdrückung des objectiven Momentes hervorgehoben wird,*) entschieden falsch.

§. 22. **Oehler.** Einen wesentlichen Schritt vorwärts, obgleich in gleicher Bahn mit Tholuck gehend, thut Oehler: „Im Cultus heiligt sich Gott nicht durch Strafjustiz-Akte; das Haus, in dem sein Name wohnt, der Altar, an dem er mit der Gemeinde zusammenkommt, ist keine Richtstätte. Wer an dem Bundesgott und seinen Ordnungen freventlich gesündigt hat, der verfällt ohne Gnade der strafenden göttlichen Gerechtigkeit; für den giebt es aber eben deswegen auch kein Opfer mehr, für den ist überhaupt der Cultus nicht geordnet (!?). Dieser ist eine göttliche Gnadenordnung, für die zwar in Schwachheit sündigende, aber das göttliche Angesicht suchende Gemeinde." — Wir fragen hier, wo giebt es denn eine Gnadenordnung ohne Strafjustiz? Hat nicht auf Golgatha die Gnade Gottes erst durch den furchtbarsten Akt der Strafjustiz erworben werden müssen? Oehler sagt ferner: „Das eigentlich Deckende, Sühnende für die Seelen des Volks kann nur Seele sein." (Die Schrift sagt, es sei Blut.) Oehler fährt fort (S. 632): „Seinen Dank, seine Bitte kann der Mensch in eine Gabe legen, aber diese ist als Gabe einer unreinen sündigen Person selbst unrein; sie kann Gott nur gefallen, sofern sie Selbsthingabe des Darbringers zur Voraussetzung hat. Darum hat Gott im Cultus etwas geordnet, was diese Selbsthingabe vertritt: er hat der unreinen sündigen Seele des Darbringers die Seele des reinen schuldlosen Thiers substituirt. Im Opferblute dargebracht, tritt die Seele (wessen?) zwischen den Opfernden und den heiligen Gott: der Letztere bekommt nun an seinem Altar ein reines Leben zu schauen, durch welches das unreine Leben des ihm Nahenden zugedeckt wird; und ebenso dient dies reine Lebenselement zur Deckung und Tilgung der an dem Heiligthum haftenden Verunreinigungen. Die Bedeutung des Bluts im Opfer ist demnach eine ganz spezifische; es ist nicht etwa unter den Gesichtspunkt der edelsten, Gott geweihten Gabe zu stellen, sondern es ist dasjenige, was die Acceptation aller Gaben von Seiten Gottes erst möglich macht, indem in ihm stell-

*) Daß Th. ab und zu auch das sühnende Moment des Opfers erwähnt, ändert an unserem Urtheil nichts, denn er läßt eben das sühnende Moment nicht zu der Bedeutung sich entfalten, die es in der Gesammtheit des Opferbegriffs beanspruchen muß.

vertretend die Selbsthingabe des Opfernden sich vollzieht, in ihm die sündige Seele des Opfernden in die Gnadengemeinschaft Gottes versetzt wird. Weil bei jedem Opfer die Unfähigkeit des Menschen, mit Gott in unmittelbare Gemeinschaft zu treten, aufs Neue sich geltend macht, deshalb muß bei jedem Opfer der Darbringer zuvor durch ein reines Leben von Gott zugedeckt werden." — In dieser Oehler'schen Darstellung ist im Vergleich zu Tholuck ein Fortschritt zur gegenständlichen Bedeutung des Sühnemittels nicht zu verkennen, obgleich wir es als irreführend bezeichnen müssen, daß an die Stelle des sühnenden Bluts Christi irgend ein „reines Leben" gesetzt wird, und daß die Darstellung des Sühnmittels als eines alter ego doch noch auf bedenkliche Weise in den Typus eines ipse ego zurückschillert.

§. 24. **Neumann**. Am weitesten von biblischer Nüchternheit und Wahrheit abgeirrt, tritt uns die Idee des Selbstopfers entgegen in Neumann (l. c. S. 236 f.), dessen Darstellung wir nur darum eingehender berücksichtigen, weil sie uns ein Specimen von der Weise darbietet, wie der alttestamentliche Opfercultus im Bewußtsein der der kirchlichen Lehre entwachsenen und sich über sie erhaben dünkenden modernen Vermittlungs-Theologie wiederspiegelt.

„Im Schoße (?) des ersten Elternpaares haben wir den Ursprung des Cultus zu suchen", der nämlich in dem Schlachten des Thiers, aus dessen Fall Gott den ersten Menschen Röcke bereitete, seinen ersten Ausdruck fand. Wer hat dies Thier geschlachtet? „Daß Gott oder ein Engel den Dienst des Schlachtenden an ihm verrichtet, dagegen empört sich das Gefühl der Deisten schon mit Recht. Wir haben demnach (also weil sich das Gefühl der Deisten empört hat?) hier den Tod eines Thiers durch Menschenhand zu dem gottgeordneten (?) Zweck der Bekleidung (?!)." Der Mensch, meint N., sei im Stande der Unschuld mit einem Gewande von Lichtstrahlen bekleidet gewesen; „als dieses Gewand unter der Befleckung der Sünde erloschen, da hüllt der Mensch, um gesühnt zu sein, sich in die Röthe seiner Schaam (!); aber das Gefühl, daß seine eigene Person ihn zu verhüllen unzureichend, treibt ihn, nach den Feigenblättern zu greifen; doch auch diese sind ja nicht rein, denn sie sind einer Natur entnommen, die durch den Fall ihres Königs mitgefallen . . . Das Erbarmen Gottes muß, was ihn verhülle, ihm geben, es spendet ihm die Kleider aus dem Fell des geopferten Thiers . . . Das Thier hat den Menschen verführt . . . der Tod des Thiers durch Menschenhand zeugt von dem Siege des Menschen über die ihn verführende Macht (!), von dem Ringen, die

Herrschaft wieder zu gewinnen über die ihm untergebene Natur. Das Schlachten ist Zeugniß von der Sehnsucht des Menschen nach dem Frieden des Paradieses; diese Sehnsucht soll nach Gottes erbarmender Liebe die Hülle werden des Menschen, darin er seine Blöße birgt (!), die ihn sühnt vor Gott." (Also eine sühnende Sehnsucht?) „Die Haut des Thiers ist die Trophäe jenes errungenen Sieges (!), darum das daraus gefertigte Gewand Verheißung einer neuen Lebensführung" (!). Das heißt also mit andern Worten: Der Mensch fiel, rächte seinen Fall durch einen von Gott ihm nicht geheißenen Mord an einem unschuldigen Thier, und diese kühne Rachethat sieht Gott der Herr für eine solche Siegestrophäe an, daß er dem Menschen anstatt des sündigen Feigenblatts das (wie es scheint von N. nicht für sündenbefleckt angesehene) Thierfell als Siegestrophäe und Zeugniß für die Verdienstlichkeit jener Sehnsucht und jenes Mordes umhängt.

Von der Frage, ob der Ursprung des Opfers in einem göttlichen Befehl oder in menschlicher Willkühr zu suchen sei, ist N. „so glücklich, ganz absehen zu können" (S. 237). Darüber zu disputiren ist nur „nutzloses Hin- und Herreden", die Opfer sind keines von beiden, sondern: „freie Aeußerung der göttlich bestimmten Natur des Menschen" — eine Phrase, die unbegreiflicher Weise selbst Keil zubilligt.

Neumann sieht im Gegentheil „die wesentlichen Elemente des Opferbegriffs" bereits bei Kain und Abel in großer Klarheit heraustreten (S. 238): „Aus dem Paradiese der ersten Wonne vertrieben, suchen sie durch Bearbeitung des Bodens und durch Heerdenzucht die Paradiesesruhe (!) wieder, aus der ein gebrochener Strahl in jeder Luft (!) der Erde wiederleuchtet; der Schweiß des Angesichts, in dem sie ihr Brod essen, bezeugt ihr Sehnen (!) nach dem Verlorenen . . . Die gesunkene Natur haben sie aufzugeben (!), haben die Rache Gottes zu überwinden (!), wollen ihrer Sehnsucht endliche volle Erfüllung sie schauen. Und nun sehen wir sie dem Herrn ihres Lebens Geschenke bringen (!) . . . was wollen sie damit? Der Ertrag ihrer Arbeit, der Lohn des sauren Schweißes ihrer Tage, er muß ihnen zum Zeichen dienen jener Hingabe ihrer Natur (!) und zum Mittel, des Herrn Rache zu überwinden (!), und damit wird er zugleich die konkrete Erscheinung der Substanz ihres Sehnens."

In Cains Geschlecht gebiert die ruhelose Flucht eine düstere Traurigkeit; aber diese wird die Basis zu einer höhern Lebensführung (!). Die Kunst wird die Flucht aus der Qual dieser Zeit (wie bei Faust!) und die Verklärung des Lebens. Aber dies genügt nicht;

ein Menschenopfer wird von Lamech gebracht zur Linderung des brennenden Schmerzes der Wunde. „Damit ist die dämonische Tiefe des Menschengeistes erschlossen. Das eigene Leben ist gesühnt durch ein anderes Leben — eine grauenhafte Ahnung des dereinstigen Opfers, wann des Menschen Sohn den Geist verhaucht am Stamme des Kreuzes.“ — Also die Idee der stellvertretenden Genugthuung ist nach R. nicht ein Gnadengeschenk des Herrn, sondern in ihren ersten geschichtlichen Anfängen eine dem Canaiten Lamech zu verdankende Erschließung der dämonischen Tiefe des Menschengeistes (!!).

Bei Noah kommt ein neues Moment hinzu: „an Noahs Altar erscheint die Hingabe der Nahrung (!) an Jehovah's heilige Flammen an Stelle des sich opfernden Lebens, oder besser als Träger (!) desselben. In dem zum Himmel aufwirbelnden Rauche erscheint die irdische Substanz des Opfers aufgelöst vom himmlischen Feuer; also hingenommen, durchdrungen, verklärt von ihm trägt die Stofflichkeit des Opfers des Opfernden Seele empor zu den Auen des ewigen Friedens“ (!!).

„Die Seele des Opfers aber ist ein Bild der sich hingebenden Seele des Opfernden; und ist seine Gabe in Wahrheit ein Opfer, dann steigt seine Seele, aufgelöst in seliges Schauen auf der Leiter jenes Dufts (!) auf in die Ruhe Gottes (!), und giebt auch ihm Ruhe (!!), und dies ist dann des Opfers „vollste sacramentale (!) Bedeutung.“

Aber „noch hat der Mensch (!) das Schwert Gottes nicht auf immer gebrochen“ (!); bei Melchisedek muß abermals die Nahrung, in „das Symbol von Brod und Wein befaßt, als den Segen vermittelnd des höchsten Gottes,“ klar heraustreten. Dann giebt Abraham (Gen. 15) das hin, „worin seine Existenz auf Erden sich gründet und stützt, und damit die Essenz seines Lebens (!), dieses selbst, hingegeben an den Willen Gottes und sein Gesetz, Jehovah hat dasselbe mit dem Feuer seiner heiligen Liebe angenommen,“ dies Opfer bedeutet also: „die Aufnahme des Lebens Abrahams in die Weise der Gottheit.“

Und „was in den Tagen der Patriarchen zuerst im freien Drange des gottbewegten Herzens, und dann allmälig durch bestimmte Gebote Jehovahs als Opferweihe fixirt, das wird am Sinai zusammengefaßt und dem Ganzen der das Volk zum heiligen Gottesvolk weihenden Heiligthümer eingefügt (S. 245) . . und „so im Einzelnen bestimmt und nach heiligem Gesetz geordnet stehen die Opfer dem israelitischen Leben gegenüber als Sacrament (!), in dem dasselbe sich (!) weihen und verklären soll, bis es reif werde, die symbolische Hülle des

Gesetzes fallen zu lassen, und den Kern der ewigen Idee des Opfers in voller Klarheit des Geistes anzuschauen."

Die Propheten nun reden nirgend wider das Gesetz, sie machen nur den Geist des Gesetzes gegen die äußerlich formelle Beobachtung desselben geltend, und lehren die Opfer der Dankbarkeit opfern. Das blutbefleckte Opfer freilich verwirft Gott; aber auch die Gaben der Frommen scheinen unnütze Mühe zu sein, die gegensätzlichen Forderungen sind Erkenntniß und Furcht Gottes, Demuth, Rechtthun; in den Gaben der Frommen muß ihr heiliger Sinn sich spiegeln, die heiligen Lippen bringen ihre angenehmen Opfer. Bei alledem aber wissen die Propheten, daß alle Opfer nur transitorisch sind, und einst aufhören werden.

Auf solchen geschichtlichen Unterbau construirt N. seinen Opferbegriff (S. 318): „Mit dem Opfer nahet sich der Mensch Gott, um in demselben sein zu sein, in ihm zu wesen, versöhnt, friedvoll ihm verbunden zu ruhen in seiner Seligkeit." Die Vermittlung bildet das Korban, was auch N. als „Geschenk, Gabe" deutet. Mit diesem nahet der Mensch sich Gott, und beweist damit „die Hingebung an den Herrn seines Lebens, die Hingebung in der Sehnsucht heiliger Liebe, und den Genuß des Segens, der diese Hingebung annimmt, der Wonnen, die sie krönen. . . ." „In der Liebe liegt unauslöschlich der schmerzlich süße Drang, dem Geliebten sich hinzugeben. . . ." „Sofern nun aber noch eine Schranke besteht zwischen dem persönlichen Gott und der Person des Opfernden, sofern noch nicht Person an Person unmittelbar sich hingeben kann, sofern der Geist noch durch eine leibliche Hülle gehindert ist, die nicht er selbst und nicht sein (?), frei die himmlischen Schwingen zu entfalten, greift die sich hingebende Liebe nach einem Symbol, um darin ihre Hingebung auszuprägen und zu erklären" (und schenket Gott eine Semmel oder einen Ziegenbock!)

„Der Ausdruck der Hingabe im Symbol ist das Geschenk. Das Geschenk geht darum nicht allein in den Besitz und Gebrauch des Empfängers über, sondern, wenn er es gern und in Liebe aufnimmt, auch in die Substanz seiner Seele. Wird sie doch davon berührt, dadurch erquickt und erfreut. Von der andern Seite ist auch ein Ding nicht Geschenk an und für sich, sondern wird es nur dadurch, daß die Intention des Schenkenden es dazu erkoren und gemacht." In dem Geschenk muß That sein, muß Liebe sein, das giebt der Gabe ihren Werth. Jehovah riecht den süßen Geruch. „Im Duft erscheint die Seele des Opfers, und weil eines Opfers, getragen von des geopferten Herzens geistiger

Substanz. . . ." „In jenem Zusammenfließen von Hingeben und Annehmen von Opfern und Riechen des Opferdufts ist die Basis der Einheit gegründet zwischen Mensch und Gott; in ihm schließt sich der ewige Bund (S. 327)."

Demzufolge gestaltet sich die Auswahl des Opfermaterials nach dem Prinzip der Selbsthingabe des Liebsten, des das Leben Erhaltenden, nämlich der Nahrung. Die Opferthiere sind „offenbar alle die Thiere, welche Israel zur Nahrung und Erhaltung, zur Stütze des Lebens dienen. . ." „Die Gabe muß die ganze Persönlichkeit darzustellen geeignet sein, welche das Opfer bringt. Darum wird von dem sie genommen, was ihr Leben bildet und fort und fort neu belebt, worin die ganze Substanz des sich hingebenden Daseins hangt und webt (330). . ." „Opfert Israel sein irdisches Leben, so drückt die Hingabe im Symbol es durch dasjenige aus, von dem es Tag für Tag dies Leben nimmt, worin seine Seele webt (!), woran seine Lust und seine Last haftet. (Wahrlich ein hohes Ideal von Gottesvolk!!) Die Nahrung also (und nicht der bloße Besitz) im weitesten Sinne ist das Prinzip für das Material der israelitischen Opfer." (Und doch wird als Centrum der Versöhnung das Blut angegeben, welches als Nahrung zu verwenden, bei Strafe der Ausrottung verboten war!) Für ihre verschiedenen Stimmungen wählt die sich opfernde Seele dann verschiedenes Material, ein anderes für das Sündopfer, ein anderes für das Seligkeitsopfer. „Das wird die Vollendung der Opfer sein, wenn die durch Israels Geschichten hier nur werdende Einheit, die Einigung zwischen Gott und Mensch in dem Heiligthum des Bundes sich auflöst zu absolutem, ewigem Durchdrungensein (S. 355)."

Dies etliche charakteristische Züge der Neumann'schen Opferidee, in welcher weder die Sünde noch die Gnade und darum auch nicht die Versöhnung in ihrer Tiefe erkannt ist, in welcher der Mensch sich selbst durch Sehnsucht erlöst, und seine durch die Sünde verderbte Substanz in Gestalt eines unzutreffenden Symbols ohne Sühne Gott zur innigsten Vereinigung und Durchdringung darreicht. Es sind die Ideen des Naturalismus, nur mit weniger wissenschaftlichen Ernst und Gründlichkeit vorgetragen, als bei Spencer. Gott bewahre uns in Gnaden vor den Fortschritten einer in Gottes Heilsrath alles Unterste zu oberst kehrenden Vermittlungstheologie!

§. 23. v. **Hoffmann**'s eigenthümliche Opfertheorie scharf zu zeichnen, hat seine Schwierigkeit, da sie noch im Flusse begriffen ist. Wenigstens werden in der zweiten Auflage des Schriftbeweises einzelne

Positionen, theils ohne direkte Zurücknahme aufgegeben, theils wesentlich modificirt, und man weiß also nicht, wie weit man die früheren Aussprüche zur Ergänzung der in der neuen Gestalt vorkommenden Lücken verwenden darf.

Die von den altkirchlichen Dogmatikern allseitig angenommene Begründung des Opferbegriffs auf Lev. 17, 11 leitet H. mit den nichtachtenden Worten, daß sie „vorgekommen sei," ein und sucht sie zu widerlegen (237). Nach seiner eigenen Theorie ist vielmehr Opfer und Gebet nicht blos homogen, sondern selbst das Sündopfer kaum noch etwas anderes, als Bußgebet. Auch er stellt das Opfer auf Grund der von den meisten Neueren angenommenen Bedeutung des Worts קרבן als Darbringung von Eigenthum (S. 243) dar, in specie als Darbringung von Nahrungsmitteln, die ja recht eigentlich das eigenste Eigenthum des Menschen ausmachen (242). Diese Darbringung, und zwar als Handlung und Vollziehen einer von Gott gestellten Bedingung gedacht, ist das eigentlich Sühnende im Opfer (243). v. H. spricht viel von Sühne, hebt auch im Brandopfer den sühnenden Charakter hervor, aber der Begriff, den er mit dem Wort Sühne verbindet, ist ein anderer als der in der kirchlichen Lehre und im Sprachgebrauch übliche. Bei Ergründung der etymologischen Bedeutung der Wörter Kapper und Copher weist er sowohl die Deutung „Zudecken" d. h. Bedecken, damit die Sünde nicht gesehen werde, als auch die Deutung „decken gegen Gefahr" zurück (S. 234), und behält die Deutung übrig: „daß der Mensch für sein Leben zahlt, was Gott als „Deckung" dafür nehmen will (235)." Er gewinnt also bereits für das hebräische Alterthum den demselben doch völlig fremden modernen Begriff des „Deckens" einer Schuld. Aber nicht das dargebrachte Object, sondern die Handlung des Darbringens ist ihm das eigentlich Sühnende: „Mit solchem Thun, . . . tritt der Mensch für sich, den Sünder, ein, um dafür seiner Schuldhaft entlassen zu werden (245)." „Da er nicht selber so zu Gott kommen kann, daß der Tod, durch den er zu ihm gelangte, ein Ende seines durch die Sünde bestimmten Verhältnisses zu Gott und Anfang eines neuen wäre, bringt er das Fremde, aber doch ihm Eigene dar, welches an diesem seinem Verhältnisse zu Gott nur durch seine Bestimmung zum Opfer betheiligt ist, so daß mit dem Tode, durch den er zu Gott kommt, seine Beziehung zu der Sünde des Opfernden, die ihm das Leben gekostet hat, vorbei ist, und bittet Gott, daß er hiemit auch sein Verhältniß zu ihm aufhören lassen wolle, sei es durch seine Sünden überhaupt, sei es durch einzelne Versündi-

gung bestimmt zu sein. Dieser Bitte entsprechende Verkörperung ist das biblische Sühnopfer (S. 250)." Seine Sühnkraft erhält dies Gebet freilich noch nicht dadurch, „daß es Ausdruck eines Sühnebedürfnisses ist, sondern es muß auch Glaube an die Willigkeit Gottes, Sünde zu vergeben, sich darin aussprechen (S. 275)," immerhin aber ist die sühnende Kraft des Opfers doch nicht in die Objectivität des von Gott gebotenen Sühnblutes, sondern in das Gebet und Glauben des Menschen verlegt.

Aber selbst die also abgeschwächte Sühne ist nun nach v. H. nicht der Centralpunkt, sondern nur ein Moment der Opferidee; diese selbst ist und bleibt „Darbringung des Eigenthums." „Der Mensch bethätigt (sein Verhältniß zu Gott dadurch), daß er Eigenthum, welches Gott ihm gegeben, aber welches er auch selbst durch seine Arbeit erworben hat, in der Weise, welche der Vergeistigung am nächsten kommt, nämlich im Feuer, Gott darbringt, und zwar nicht ohne daß er Lebendiges, das ihm als solches verwandt und als lebendiges Eigenthum lieb ist, zum Zwecke der Darbringung in den Tod giebt. Denn daß es dem Opfer wesentlich ist, Dargabe von Eigenthum zu sein, versteht sich, sollte man denken, von selbst" (S. 243).

Der Mangel an Verständniß für die kirchliche Versöhnungslehre prägt sich bei v. H. also auch in seiner Entwickelung des Opferbegriffs scharf aus, und bewirkt, daß der freilich oft mehr blendende als klärende Scharfsinn, den v. H. bei Begründung seiner singulären Anschauungen aufwendet, nicht selten an die unhaltbarsten Behauptungen verwandt wird, auf welche bereits hier näher einzugehen der Raum mangelt, welche aber auch von Anderen (namentlich Kurz, Keil, Kliefoth, Ritschl) bereits hinlänglich aufgedeckt und widerlegt sind.

§. 24. **Ritschl.** Wenn mit Sicherheit zu erwarten steht, daß selbst die Vermittlungstheologie die Arbeiten ihres Vertreters Neumann nicht lange als wirklich wissenschaftliche Beiträge zur Lösung der Opferfrage anerkennen wird, so hat dieselbe neuerlichst auf diesem Gebiet einen Vertreter gefunden, der ihren wissenschaftlichen Ruf mehr zu Ehren zu bringen geeignet ist, Ritschl in seiner Abhandlung: „Die neutestamentlichen Aussagen über den Heilswerth des Todes Jesu" (abgedruckt in den Jahrbüchern für deutsche Theologie von Liebner, Dorner ꝛc., Bd. 8, Jahrgang 1863 S. 213—260 und S. 477—535). Der Verfasser hat zwar die Behandlung des Opfers sich nicht direkt zum Ziel genommen; er will nur die dogmatische Bedeutung des Todes Christi für das Versöhnungswerk im Gegensatz zur kirchlich-ortho-

doxen Lehre exegetisch neu begründen. Aber das Hauptgewicht eben dieser Begründung bildet eine exegetisch-kritische Beleuchtung der alttestamentlichen Begriffe copher und capper, so daß wir seinen Aufsatz als einen nicht unbedeutenden Beitrag zur Lösung auch unserer Frage ansehen müssen.

Seine Arbeit ist in ihren Resultaten durch den vom Verfasser vertretenen theologisch-dogmatischen Standpunkt bedingt, den er S. 213 f. selbst näher kennzeichnet. Ihm sind die Begriffe „von der Genugthuung" und „von dem Verdienste Christi" „nichtbiblische" Begriffe in der Theologie, weil sie „hinter dem Gedanken des absoluten Gottes zurückbleiben"; einen Zorn Gottes im Sinne der kirchlichen Lehre kennt die h. Schrift nach ihm nicht. Wenn er demgemäß also auch die kirchlich traditionelle Lehre, daß der Tod Christi das Mittel zur Beschwichtigung des göttlichen Zorns gegen die mit Erbsünde behaftete Menschheit sei, verwirft, so kann er natürlich diese kirchliche Lehre auch nicht im alttestamentlichen Opferbegriff präformirt finden. Sein Hauptziel, die Stelle Marc. 10, 45 und Matth. 20, 28 (daß Christus seine Seele als *λύτρον ἀντι πολλῶν* gegeben habe) in einem anderen als dem kirchlich traditionellen Sinne zu deuten, giebt ihm Gelegenheit, das hebräische Kopher = *λύτρον* einer eingehenden exegetisch kritischen Untersuchung zu unterziehen. Es wird ihm nicht schwer, die v. Hofmann'sche singuläre Deutung zu widerlegen. Da er nun aber die neutestamentlichen Begriffe von *ἱλάσκεσθαι, καταλλαγή, ἱλαστήριον, ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν* ꝛc. alle auf den alttestamentlichen Opferbegriff zurückführt, so muß er sich über letzteren eingehender verbreiten. Die auf dem Wege seiner kritisch-exegetischen Untersuchung sich ergebenden Resultate sind so gründlich erworben, daß wir dieselben uns zum großen Theil aneignen können, ohne jedoch zugleich die dogmatische Anwendung, die er von denselben macht, billigen zu können. Namentlich hat er den Begriff des lekapper alav so gründlich untersucht und nach unserer Ueberzeugung so richtig exegetisch begründet, daß schon um dieses einen Punktes willen seine Arbeit sehr schätzenswerth ist. Wir werden auf dieselbe späterhin im Einzelnen zurückkommen. Hier registriren wir es einstweilen als einen sehr bedeutenden Fortschritt, daß in dem vorliegenden Aufsatz selbst die Vermittelungstheologie nicht blos im Allgemeinen die typische Bedeutung des alttestamentlichen Opfers rückhaltslos anerkennt, sondern auch den speziellen Nachweis geführt hat, daß die neutestamentliche Versöhnungslehre, und in specie die Versöhnungsthat Christi überall die Grundgedanken zur Erfüllung

bringt, die schon in der Opferthora präformirt waren; und daß sie, obschon sie die Idee einer Satisfaktion im kirchlichen Sinne von dem Opfer fern zu halten bemüht ist, doch andererseits die Idee der objectiv stellvertretenden Repräsentation des Opferbringenden durch das Opfer wieder zu Ehren bringen muß, in dem Maße, daß sie dieselbe auf alle einzelnen Momente der Opferhandlung ausgedehnt wissen will. — Damit hat sie nach unserer Ansicht freilich alle Präliminarien zugestanden, auf Grund deren die kirchliche Opferlehre so nothwendig sich erbaut, daß ein ferneres Widerstreben gegen dieselbe von Seiten derer, welche jene Präliminarien anerkennen, nur noch aus einer Inconsequenz oder aus einem Mangel an Verständniß für die gesammte Heilsoffenbarung erklärt werden kann.

3. Zwei Vertreter der katholischen Opferlehre.

Unter den neueren Katholiken begegnen wir bisweilen in sehr charakteristischer Weise einer Mischung der festgehaltenen altkirchlichen Opferanschauungen mit spezifisch heidnischen und altjüdischen Elementen. Als Vertreter dieser Richtung führen wir zwei an, Lasaulx und Molitor, welche — ebenfalls höchst bezeichnend — das Opfer zunächst nur als wichtiges Moment in der Konstruktion eines Systems der Religionsphilosophie resp. der Philosophie der Geschichte zur Geltung bringen.

§. 25. **Lasaulx** stellt sich die Aufgabe, das Verhältniß des Sühnopfers der Griechen und Römer zu dem Einen auf Golgatha hinzuzeichnen, und damit einen Beitrag zur „Religionsphilosophie" zu geben. Sein Standpunkt ist der eines modernen Philologen, eines römisch Katholischen und eines Philosophen.

Während der römische Katholik aus dem Schatze kirchlich überlieferter Lehre heraus hier und da Gedanken von großer Schönheit mit mystischer Vertiefung in die Geheimnisse der Kirche giebt, geht der Religionsphilosoph von der Voraussetzung aus, daß „die gesammte Vergangenheit ihrer innersten Natur nach nur Vorbild, gleichsam Voranschauung der Zukunft ist." Der Verehrer des alten klassischen Heidenthums aber wirft die Schranken um, die zwischen Natur- und Offenbarungsreligion bestehen, und stellt das Christenthum in seinen ersten Entwickelungsmomenten auch schon als im Heidenthum präformirt dar. „Da alle Geschichte in letzter Instanz Religionsgeschichte ist, so hat das Christenthum als universale Religion seiner Natur nach (!) alle früheren Volksreligionen, insoweit sie Wahrheit enthielten, in sich aufgenommen (!) und beschlossen, und es giebt kaum eine im Christenthum

ausgesprochene Wahrheit, die nicht substanziell auch in der vorchristlichen Welt (!) gefunden wurde."

Die angedeutete Vermischung zwischen Natur und Offenbarung durchzieht die ganze Abhandlung von Lasaulx und macht sich oft fast komisch geltend darin, daß Seneca, Plato, Paulus und Johannes ganz friedlich nebeneinander als coordinirte Gewährsleute für eine behauptete Wahrheit auftreten; nur daß die Beweisstellen aus heidnischen Schriftstellern in einer sehr großen Fülle herangezogen werden, und nach dieser Seite hin eine sehr reiche Ausbeute vorliegt, während das neue Testament doch nur sehr spärlich und ärmlich benutzt wird. Daß die Sünde nach heidnischen Anschauungen ein ganz anderer Begriff ist, als nach jüdischen und christlichen, wie das unter den Protestanten namentlich Bähr und Hävernick, unter den Katholiken Molitor und Andere so richtig hervorheben, zieht L. nicht weiter in Betracht.

Er nimmt vielmehr den Ausgangspunkt zur Gewinnung seiner Opferidee vom rein Menschlichen, er will das Opfer „psychologisch ergründen" (S. 4). „Gebet und Opfer", sagt er (ähnlich wie nach ihm Hengstenberg, Tholuck und Andere) „sind die älteste und allgemeinste Art der Gottesverehrung, sie finden sich überall, wo ein spezifisch religiöses Bewußtsein ist. Vielleicht (fügt er hinzu) darf man sagen, das erste Wort des ursprünglichen Menschen sei ein Gebet, die erste Handlung des gefallenen ein Opfer gewesen."

L. „denkt sich die Sache nun so": Der Mensch, der sich geschaffen empfand (?), fühlte sich mit allem, was er war und hatte, seinem Gott verpflichtet. Er „empfand fortwährend die unabweisbare Forderung der Einheit seines mit dem göttlichen Willen, und die Verpflichtung zur ungetheilten Hingabe seines ganzen Wesens an Gott" (S. 5). Dies „Bedürfniß trieb ihn, sein Leben zur Sühne zu bringen und durch Darbringung des äußeren Lebens die mangelhafte Hingabe des inneren Willens zu integriren." Das „Bewußtsein der Blutschuld erzeugt seiner Natur nach eine Reue, die oft sich bis zum Bedürfniß einer freiwilligen Selbstaufopferung steigert" (S. 6). Der Unterschied zwischen der göttlichen Traurigkeit und der Traurigkeit der Welt, die den Tod wirket, verbirgt sich Lasaulx und er findet deshalb in all diesen Spuren heidnischer Melancholie schon Ahnungen christlicher Bedürfnisse; anstatt daher die heidnischen Opfer, wie sie wahrhaftig sind, als Reminiscenzen oder abgeleitete Ideen aus dem Schatze der Patriarchen-Uroffenbarung und des prophetischen Lichtes anzusehen, nimmt L. an, diese Ideen seien aus der natürlich menschlichen Seele entsprungen. Aehnlich

aber wie von ihm die Sünde aus Natur, Geschichte und Seelenkunde, nicht aus der Offenbarung in ihrer ganzen Tiefe erkannt und aufgedeckt wird, ähnlich findet L. auch für das Sühnopfer den letzten Grund nicht in der göttlich-sacramentalen Stiftung (Lev. 17, 11), sondern in der natürlichen Beschaffenheit des Bluts. „Weil das substantielle Leben, die Blutseele, in allem Lebendigen dieselbe ist (!), so kann auch die anima vicaria eines Thierlebens statt der besseren eines Menschenlebens als ἀντίφορα den Göttern zur Versöhnung gegeben werden (S. 14); den Propheten im A. T. parallel stellt L. die „Philosophen" als diejenigen hin, die den Gedanken vertreten, daß die Hingabe des Herzens, die reingesinnte Menschenseele das rechte eigentliche Opfer sei.

Nebenher weist L. dann auch der Deutung der Opfergaben als Weihung der Erstlinge ihre Stelle im Opferbegriff an, doch nicht so, als ob hier der Entstehungsgrund der Opfer überhaupt zu suchen wäre. „Die Behauptung einiger Alten, daß die unblutigen Opfer die ältesten gewesen seien, und man ursprünglich nur Früchte und Kuchen dargebracht habe, scheint mir nicht auf Thatsachen zu beruhen, sondern ein bloßes Philosophumenon. Das älteste Buch, die Genesis, betrachtet blutige und unblutige Opfer als gleich alt; erstere aber offenbar als die vorzüglicheren." Die Freiwilligkeit aber der Hingabe weist L. als bedeutsames Characteristicum auch im heidnischen Opfercultus mit interessanten Belägen nach (S. 20, 24).

Wo er in das Gebiet der christlichen Mystik eintritt, geht L., wie natürlich, auf einzelne Stellen des neuen Testaments zurück. Wenngleich aber hier zu wünschen gewesen wäre, daß er das spezifisch Christliche vom Heidnischen schärfer unterschieden hätte, so ist es doch für die Gesammtheit der Opferidee von Wichtigkeit, daß L. überhaupt auf Grund von 1 Cor. 10, 17 die durch das Essen des Opferfleisches bewirkte Consubstantialität zwischen Opfer und Opfernden hervorhebt: „Durch diesen gemeinsamen Genuß des reinen Opferfleisches, die Communion der κρέα θεόθυτα sollte zugleich ein substantiell neues Leben in den Genießenden begründet werden; denn Alle, die von Einem Opfer essen, sind Ein Leib" (S. 23). „Es bedarf zur Herstellung des ursprünglichen Verhältnisses des Menschen zu Gott nicht nur einer Sühne der menschlichen Sünde und einer dadurch bewirkten Versöhnung des Menschen mit Gott, sondern auch einer wirklichen inneren Restauration des menschlichen Willens ... das kann nur geschehen durch erneute wirkliche Einpflanzung des ursprünglichen Lebens." Und diese kann natürlich nur geschehen durch die substan-

tielle Selbsthingabe des zu diesem Behufe Fleisch gewordenen Gottes — λόγος. „Der eingeborene Sohn, von Ewigkeit gezeugt, ist zugleich der erste Uebergangspunkt oder die vorweltliche erste Möglichkeit zur Schöpfung, und wird darum in Beziehung auf diese als Anfang und Erstgeborner aller Creatur erklärt (Apoc. 3, 14; Col. 1, 15. 18; Röm. 8, 29). Aus dem Logos entspringet alles creatürliche Leben; im Logos war die ganze Fülle des in der Schöpfung offenbarten Lebens ideal enthalten (Joh. 1, 4), so daß die reale Schöpfung nur eine Explication dessen ist, was implicite ab aeterno concipirt war. Wenn nun der Logos das Prototyp ist aller Schöpfung und in ihm alles Daseiende sein ewiges Sein hat; wenn ferner im Menschen als dem letzten Gliede der Schöpfung eben darum alle vorhergehenden Geschöpfe recapitulirt und beschlossen sind, so muß consequenterweise die Menschwerdung des Logos in Christo als ein reales Wiedereintreten des ursprünglichen schöpferischen Lebens in die von ihrer Bestimmung abgewichene, dem Tode verfallene Schöpfung betrachtet werden. Darum heißt es: Er, oder die σοφία, welche nur die weibliche (?) Seite des λόγος ist, werde ein Baum des Lebens allen, die ihn umfangen, und selig werde, wer an ihm festhalte (Spr. 3, 18; Apoc. 2, 7) ... In Beziehung auf die blutigen Sühnopfer der Heiden ist mir klar, daß und warum die schreckliche τεκνοθυσία sich fortpflanzen mußte, bis in der wahren und höchsten υἱοθυσία auf der Schädelstätte der alten Welt objective Sühne und Versöhnung bewirkt war. Und in dem grauenvollen Mysterium, von dem Opferfleisch der geschlachteten Kinder zu genießen, spricht sich nur die Wahrheit aus, welche die Kirche und ihre Gläubigen täglich feiern in dem Sacrament des Altars, worin beides unzertrennlich vereinigt ist: fortwährendes Sühnopfer und fortwährende Spende von substantiell neuem Leben."

Die letzten Worte sind nicht blos aus der Tiefe christlicher Mystik, sondern auch aus dem Schatze alter kirchlicher Lehre (vergl. unsern Aufsatz über Cyrill und Hilarius in der Monatsschrift für die evang.-luth. Kirche Preußens, Jahrgang 1863, September-Oktober-Heft) geschöpft, und geben für die bibelgemäße Entwickelung der Opferidee erst die abschließende Krone.

§. 26. **Molitor.** Viel tiefer als Lasaulx führt uns Molitor in das kirchliche Verständniß des Opfers. Eine Parallelisirung des Judenthums mit dem Heidenthum liegt ihm so fern, daß er vielmehr den prinzipiellen Unterschied beider mit Nachdruck hervorhebt. Der Gegensatz und Kampf zwischen Gut und Böse finde in den heidnischen

Religionen allzeit zwischen den Göttern selbst statt, und der Mensch sei in diesen schon vor ihm vorhandenen Kampf erst hineingezogen; das Böse sei daher dem Heiden nicht die Auflehnung des persönlichen Ich des Menschen gegen den lebendigen Gott, sondern eine Naturnothwendigkeit, in die der Mensch hineingerathen sei; seine Schuld sei, wenn auch nicht ganz straflos vor den Göttern, wesentlich nur Mitschuld, die Strafe also zum großen Theil nicht so sehr verschuldetes Leiden, als das Erdulden einer großen Macht, die stärker ist als der Mensch. Die Gottheit erscheint daher dem Heiden auch nicht so sehr unter der Gestalt der erbarmenden Liebe, als unter der der gewaltigen Macht, während sie dem Juden unter der Gestalt der absoluten Reinheit und Heiligkeit, die in ihrem Verhalten zum Sünder durch Gnade geleitet wird, gegenüber steht. Demzufolge ist auch die Wiederherstellung des gestörten Verhältnisses zu Gott dem Heiden eine ganz andere, als dem Israeliten. Bringt der Heide ein Sühnopfer, so will er dahinter Schutz suchen gegen die erzürnte, vielleicht mit Gerechtigkeit zürnende, vielleicht aber auch ungerechte und boshafte und neidische übermächtige Gottheit, der er in seiner Ohnmacht eine kräftige Gegenwehr zu leisten außer Stande ist; bringt der Jude ein Sündopfer, so bedient er sich des von der barmherzigen Liebe, die nicht Gefallen hat an des Sünders Tod, verordneten Sühnemittels, um wieder rein vor Gott zu werden. „Das Wesen des Sündopfers, welches überhaupt in der Uebertragung der Schuld und Unvollkommenheit eines Wesens auf das andere besteht, wodurch das erstere befreit wird, ist das große Mysterium der Barmherzigkeit, auf dem überhaupt die Erhaltung der ganzen Welt und der gesammte Lebensbestand aller Dinge beruht" (III. S. 424). „Durch das stellvertretende Opfer wird die Sünde gegen Gott versöhnt und der Strenge der göttlichen Gerechtigkeit dergestalt genügt, daß der Mensch wieder zu Gnaden aufgenommen und von der Ausrottung oder dem geistigen Tode gerettet wird."

Aber wie auf der einen Seite dem Einmischen heidnischer Opferideen gegenüber M. den Standpunkt der Offenbarungsreligion und die Forderungen des kirchlichen Lehrcentrums von der stellvertretenden Genugthuung durch das alleinige Sündopfer Christi, dessen Typus im alttestamentlichen Opfer gegeben war, streng und klar festhält, so verschwinden ihm andererseits die so nöthigen Grenzen zwischen Christenthum und Judenthum. Nach ihm ist das Judenthum die nothwendige leibhaftige Basis, aus welcher heraus die christliche Kirche in der Weise erwachsen ist, daß nicht blos der in Christo zur Erfüllung gelangende

vorbildliche Schatten des Reiches Gottes, sondern auch die den apostolisch-neutestamentlichen Idealismus ergänzende leibhafte Realität geschichtlicher Ordnungen der Kirche im Judenthum für alle Zeiten von Gott verordnet ist. Er meint, Christus habe vornämlich die geistige Erfüllung der im alten Testament vorgezeichneten Ideen seinen Zeitgenossen vorgehalten; die letzteren hätten gegenüber dem grobjüdisch pharisäischen Widerstande das alleinige Gewicht des Christenthums noch mehr in dieser über die Schranken der Zeit und Geschichte und Nationalität hinausführenden Idealität gesucht. Diese allein indeß genüge wohl dazu, um einzelne Seelen dem Herrn zu gewinnen, aber nicht um ganze Völker zu der Einheit des Universalmenschen, den die Kirche als Leib Christi darzustellen habe, zu organisiren. Deshalb müsse dem neutestamentlichen Idealismus nicht nur der alttestamentliche jüdische Realismus zur Seite gehen, der die nöthigen Grundzüge für die Gestaltung des kirchlichen Lebens in Cultus und Verfassung präformire, sondern neben der neutestamentlich idealen Darstellung der ersten Christengemeinde habe die Fortentwicklung der jüdischen Tradition in der Kabbalah ihre wesentliche geschichtliche Bedeutung. Die in der Kabbalah ausgezeugten Anschauungen nämlich (denen M. sogar einen tiefeinschneidenden Einfluß auf die Entwicklung der kirchlichen Lehre von der h. Dreieinigkeit zuschreibt) seien durch jüdische Presbyter in die christliche Kirche eingeführt, also daß sie dem christlich neutestamentlichen Idealismus nicht selten erst die für Cultus und Verfassung, ja für die Ausgestaltung der Lehre selbst nöthigen realen Hülfsideen suppeditirt haben. Ja Molitor vergißt sich so weit, daß er die Bedeutung des „tiefen und großartigen Systems der jüdischen und theosophischen Ueberlieferung für das Christenthum" in direkte Beziehung setzt zu dem Worte: „Das Heil kommt von den Juden." Nicht selten überrascht er uns mit speziellen Nachweisungen, wie diese oder jene spezifisch katholische mittelalterliche Tradition in Cultus und Verfassung ihre Wurzeln nicht blos im alten Testament, sondern auch in der Kabbalah hat; und wenn Luther nicht blos gegen den cultus similis levitico und wider „etliche jüdische Lehren, die sich unter uns eräugen" sich ereifert, sondern noch im Jahr 1543 zwei umfangreiche Widerlegungsschriften gegen die Juden ausgelassen hat, so hat dies seinen tieferen Grund in dem unleugbaren Einfluß, den die jüdisch rabbinische Theologie auf die Ausgestaltung des mittelalterlichen römischen Cultus ausgeübt hatte. Hören wir M. selbst (IV. S. 6): „Das reine Judenthum bildet die objective Gestaltung und äußerlich leibliche Formation des innerlich rein geistigen

Christenthums. Es enthält den Typus aller Objectivität und leiblichen Ausgestaltung des Heiligen. In ihm liegt daher nicht nur das Versöhnungsopfer Christi, sondern auch die ganze christliche Kirche mit ihrem Cultus, ihren Sacramenten und Sacramentalien vorgebildet" ... (S. 7): „Christenthum und Judenthum verhalten sich demnach wie Seele und Leib, wie Idealität und Natur oder wie Vorder- und Hinterseite, welche voneinander völlig unzertrennlich sind" ... „Was im Christenthum äußerlich und in objectiven Formen gestaltet erscheint, ist meistens jüdischen Ursprungs, oder doch wenigstens im Judenthum angedeutet. Die ganze Idee und weitere praktische Ausführung des Christenthums beruht hauptsächlich auf der bereits im Judenthum deutlich ausgesprochenen, und in der ganzen alten Welt vorkommenden Idee des Versöhnungsopfers, sowie der lebendigen aktuellen durch den kirchlichen Organismus vermittelten Wechselwirkung zwischen der Gottheit und dem Menschen, wohin denn auch der Cultus und die übernatürliche sacramentale Einwirkung Gottes auf die Menschen mit sämmtlichen Weihungen und Segnungen gehört. Abgezogen von diesen im Judenthum und mehr oder weniger selbst im Heidenthum liegenden allgemeinen organischen Elementargesetzen der Religion würde das ganze Christenthum in eine leiblose Geistigkeit und völlig spiritualistische subjective Innerlichkeit sich verflüchtigen, ohne jenes organische Lebensprinzip zu besitzen, aus welchem eine concrete, objectiv gestaltete, nach spezifischer Mannigfaltigkeit gegliederte christliche Welt in Kirche, Staat, Kunst und Leben hätte hervorgehen können. Ueberall stehen die christlichen Bilder und Formen mit denen des alten Bundes in gewissem Parallelismus und sind nur vergeistigte Nachbildungen derselben. Solches setzt eine sehr vertraute Bekanntschaft mit dem Judenthum und dessen Mystik voraus, welche die alten jüdischen Presbyter mit in das Christenthum hineingebracht haben. Daher finden wir auch so Manches in der kirchlichen Kunst, sowie in den mystischen Volksbegriffen und symbolischen Lebensgebräuchen und Sprüchwörtern des Mittelalters, was entweder gar nicht, oder doch nur leise in den Schriften des alten und neuen Bundes angezeigt ist, und erst durch die mystische Tradition im Judenthum seine Erklärung findet" (S. 10).

Nach dem Gesagten bemißt sich die Bedeutung, die Molitor dem altjüdischen Opfer beimißt, und die Deutung, die er ihm giebt. Wir finden bei ihm, wie die Aussprüche der Thora unvermittelt mit denen der Kabbalah zu einem einzigen Ganzen gemengt, so andererseits die

einfachsten und tiefsten christlichen Wahrheiten mit römisch-katholischen judaisirenden Irrthümern untermischt.

Ursprünglich hatte M. den Plan, nachdem er in Th. III. seines Werks die Doktrin des Judenthums über die physische und geistige tumah (Unreinigkeit) behandelt hatte, nun in Th. IV. die k'duschah und jichud (Heiligung und Vereinigung mit Gott) auszuführen. Er hat aber in den 14 Jahren, welche zwischen dem Erscheinen des 3. und 4. Bandes liegen, seinen Plan geändert, so daß wir nur die Behandlung der tumah vollständig, die der k'duschah und damit auch die des Opfers nur in sporadischen Andeutungen vor uns haben. Wir geben auch hier seine eigenen Worte:

(IV. S. 136): „Der Mensch fühlte bald, daß er mit der strengen, die reactionäre Zerstörung fordernden Gerechtigkeit Gottes nur dadurch wieder ausgesöhnt und vom eigenen Untergange gerettet werden könne, daß die dem Sünder aus seinem Vergehen erwachsende Strafe auf ein anderes, ihm verwandtes und seinerseits nicht verschuldetes Wesen hingeleitet wurde" ... (auch war es nothwendig), „daß zur vollen Genugthuung für die begangenen Sünden ein mit ihm verwandtes vollkommenes Wesen gehöre, welches mit innerer Freiheit, aus reiner heiliger Liebe zum Guten und zur Errettung der Menschheit die ganze Strenge des Gerichts über sich ergehen lasse, welche der Sünder zu tragen hätte" ... „und weil nun der in der Naturäußerlichkeit stehende Mensch dieses alles noch nicht begriff, so ließ sich die Gottheit im Hinblick auf das künftige vollgültige Opfer durch Schlachtopfer von Thieren versöhnen, wobei der Mensch, indem er mittelst Auflegung seiner Hände sich mit dem Thiere magisch verband, seine ursprünglich der unteren dunklen Naturreligion entsprossenden Sünden bekannte, und solche zugleich auf das animalische Leben legte, welches sofort durch das Feuer des strengen Gerichts zerstört wurde, so daß der Mensch, der Beherrscher der Natur, welcher durch seinen Fall die Thierwelt mit in sein Verderben gezogen, sich selbst der Thiere bedienen mußte, um sich mittelst ihrer wieder aufzurichten."

(S. 43): „Die beiden Hauptmomente des großen Versöhnungswerks sind: der blutige Schlachtopfertod (sebach), den Christus am Kreuz für die Erlösung der Menschen erlitten, und wobei er bei völlig leidendem Verhalten der erlöseten Menschen der allein thätig Wirkende war, sodann das jenes blutige Schlachtopfer begleitende unblutige Speisopfer (minchah), welches der Heiland bei seinem Abendmahl eingesetzt und den Aposteln und deren Nachfolgern fortwährend zu be-

gehen befohlen, und wobei Christus als ewiger Hoherpriester und Opfer zugleich erscheint, indem er auf die gläubige Sollicitation seines sich mit ihm vereinigten Stellvertreters auf Erden das unendliche Verdienst seines Versöhnungstodes am Kreuz den Erlöseten zueignet, sonach den Akt der blutigen Opferung auf eine unblutige, himmlisch-mystische Weise vollbringt, seinen am Kreuz geopferten, aber nun verklärten Leib, und sein vergossenes, aber nun verklärtes himmlisches Blut unter den Gestalten von Brod und Wein den Seinigen zur Lebensspeise hingiebt."

(S. 46): „So wie der Logos die irdisch leibliche Natur angezogen, um als wirklicher Mensch an der Stelle der gefallenen Menschheit den von dieser verschuldeten Tod zu erleiden, und dadurch die real-irdisch-menschliche Natur zum Ideal-Göttlichen zu erheben, und wie eben diese irdische Natur kein blos äußerliches Gewand der Gottheit war, sondern sich gemeinschaftlich mit der göttlichen zu einer einzigen untheilbaren und unzertrennlichen Gottmenschheit aufs innigste verband, so nimmt auch Christus, um der aus Geist, Seele und Leib bestehenden Menschheit die Verdienste und die Kraft seines Leidens und seiner Erhöhung actualiter mitzutheilen und dieselbe zum Göttlichen zu kräftigen und zu stärken, die Form leiblicher Speise und leiblichen Tranks an, auf daß er sich mit derselben auf real-ideale Weise mittelst des Genusses seines verklärten Leibes und Blutes innigst vereinige, damit sie realiter eins werden, und wie er in ihr, so auch sie in ihm leibhaftig sei und lebe, nach dem Worte des Heilandes: „Das Brod, das ich euch geben werde, ist mein Fleisch, welches ich hingeben werde für das Leben der Welt. Mein Fleisch ist wahrhaftig eine Speise, und mein Blut ist wahrhaftig ein Trank. Wie ich lebe durch den Vater, so wird auch der, so mich ißt, leben durch mich."

Wir finden im Vorstehenden, namentlich wenn wir die weiter unten beizubringenden Ausführungen über das Dankopfer (IV. S. 196 f.) hinzu nehmen, die wesentlichen Elemente der kirchlichen Opferlehre wieder: die stellvertretende Genugthuung, die Blutsühne, die sacramentliche Kraft des Opfers und der Opferspeise, den typischen Charakter des Opfers, seine Erfüllung in Christo und der Gemeinde. Zu den katholisirenden Zusätzen rechnen wir den (bei M. ausführlicher gegebenen) Versuch, aus der Abendmahlsmincha, die doch nur Opferspeise ist, ein wirklich sühnendes Opfer zu machen, die Einschwärzung der Sollicitation des Priesters, als des Stellvertreters Christi auf Erden, die Behauptung einer „magischen" Vereinigung zwischen dem Opfer und dem

Opferbringenden, und überhaupt einer dem Opferthier nicht etwa nur durch das Verheißungswort Gottes beigelegten, sondern auch nach seiner natürlichen Beschaffenheit beiwohnenden magischen Sühnekraft, die Deutung des Opferbrandes auf das Feuergericht und manches Einzelne, auf welches wir weiter unten zurückkehren werden.

4. Die entschiedenere Rückkehr zur kirchlichen Opferlehre.

§. 27. **Keil**. Die Reihe derjenigen neueren Bearbeiter des Opferbegriffs, die (sei es in der Gesammtanschauung, sei es in einzelnen Hauptmomenten) nach der altkirchlichen Lehre hin umkehren, eröffnen wir mit Keil.

Derselbe theilt mit Hengstenberg die wesentlichsten Grundanschauungen, daß nicht „das Blut die Hauptsache, Kern und Mittelpunkt beim Opfer sei (S. 612), daß das Opfer verkörpertes Gebet sei (S. 54, 55), daß der Ausspruch „Mein Antlitz soll nicht leer gesehen werden", den Ausgangspunkt für das Verständniß des Opfers bilde (S. 59), daß das Opfer wesentlich Darbringung, Gabe sei (55, 56), zwar nicht Darbringung von Eigenthum schlechthin (S. 60), sondern Darbietung von Nahrungs- und Existenzmitteln (S. 61) und diese als symbolische Darstellung der Selsthingabe (55). Ebenso theilt er mit H. die Werthlegung auf die typische Deutung des Opfers, das erst in Christo seine Erfüllung finde, und vertheidigt demzufolge mit großer Energie gegen v. Hoffmann die kirchliche Bedeutung der satisfactio vicaria in des Herrn Sühnopfer. Aber indem er diese beiden Seiten der Hengstenbergischen Opfertheorie sich nicht nur aneignet, sondern auch erheblich und zum Theil auf ganz eigenthümlichem Wege weiterbildet, nimmt er von Hengstenberg auch den Dualismus an und den unausgeglichenen Widerspruch zwischen den beiden Heilswegen, dem durch objective Sühne und den durch subjective Hingabe sich vollziehenden; und indem auch dieser Widerspruch bei Keil in viel grellerer Weise hervortritt, legt dessen Darstellung des alttestamentlichen Opferbegriffs auch desto handgreiflicher die Blößen und Selbstwidersprüche und die Abweichung von der kirchlichen Versöhnungslehre, die bei diesem Dualismus den Anschauungen unvermeidlich ist, an den Tag.

Die eigenthümliche Fortbildung der Selbsthingebungstheorie besteht bei Keil darin, daß er das Blut als den Sitz des Nephesch und symbolische Darstellung des opfernden Subjects, nicht durch den Sühneakt des Tödtens, sondern durch die Vereinigung mit dem Altar, als dem Ort der sühnenden Gnade Gottes, heilskräftig sein läßt. „Wenn,

wie Niemand leugnet, das Opfer die Aussöhnung mit Gott und die Wiedervereinigung mit ihm oder die Aufnahme in den Gnadenstand bezweckt, so kann auch der Opfertod nur als Uebergang aus dem Stande der Trennung in den Stand der Lebensgemeinschaft mit ihm, oder aus dem irdisch sündigen in das göttlich heilige Leben gefaßt werden" (S. 67). „Die Aufnahme in seine Gnadengemeinschaft wird durch das Opfer symbolisch so vollzogen, daß im Opferblut die Seele des Opfernden an die Stätte der Gnadengegenwart des Herrn gebracht, in den Bereich des Waltens der göttlichen Gnade versetzt wird, indem vermöge der stellvertretenden Bedeutung der Hostie ihre in dem gesprengten Blute hingegebene Seele substitutiv für die menschliche Seele dargebracht wird." (Die Seele des Thiers also vertritt die Menschenseele, nicht um an derselbigen Statt die Sühne zu erleiden, sondern um an derselbigen Statt ohne Sühne in den Bereich der göttlichen Gnadennähe gebracht, und durch diese ohne Sühne geheiligt zu werden, d. h. die unio mystica wird vor der mors expiatoria und vor der Rechtfertigung vollzogen, und zwar nicht durch einen eintretenden Bürgen, sondern durch Hingabe des eigenen Ich, welches in der Hostie nur seine symbolische Stellvertretung findet.) Denn „die Blutbesprengung läßt sich nicht fassen als die objective Acceptation der Bezahlung der Sünde oder Schuld, welche durch die Tödtung der mit der Sünde und Schuld beladenen Hostie geleistet werde" (S. 69).

Nur beim Schuldopfer scheint K. eine Ausnahme zu machen, denn er findet (S. 218), „die Idee der Genugthuung, satisfactio, als den allen Schuldopfern gemeinsamen Grundbegriff" . . ., durch welchen erst „sie eine selbstständige Klasse von Opfern (neben den Sündopfern) bilden." In diesem Opfer wurde die Schuld des Darbringers „durch die Handauflegung auf den Widder übertragen, so daß fortan der abgeschätzte Widder die Person des schuldigen Menschen vertrat, und beim Schlachten der Tod als Sold der durch die Verschuldung begangenen Sünde geleistet wurde. Es tritt also hier im Widerspruch mit K.'s obigen Ausführungen der Tod nicht blos als Uebergang zu einem besseren Leben, sondern als Sold der Sünde auf. Doch thut dies den übrigen Entwicklungen K.'s keinen Eintrag, denn die Deutung des sich ja nur auf ganz vereinzelte Fälle beziehenden Schuldopfers läßt die der übrigen Opfer unberührt; ja selbst auch beim Schuldopfer kehrt K. sofort zu seiner grundlegenden Anschauung zurück, daß „durch die Sprengung des Blutes an den Altar rings um die Seele des Schuldigen wieder in die Gemeinschaft der göttlichen

Gnade gesetzt wurde, von der sie Vergebung der Schuld empfing, worauf mittelst der Verbrennung der innern Fetttheile der innere bessere Mensch des zur Versöhnung angenommenen Schuldigen von seiner Schuld gereinigt, geläutert und geheiligt zu Gott emporstieg. Endlich wurde die dem Fleische des geschlachteten Widders imputirte Schuld dadurch gesühnt, daß die Priester dieses Fleisch amtlich an heiliger Stätte aßen." Es hält schwer, durch diesen im bunten Gewirr die verschiedensten Deutungen mengenden Gedankengang den leitenden Faden zu finden. Zuerst also soll der Sünder durch den Tod des Schuldopfers gestraft werden, und dann soll er, als ob hier keine Strafe stattgefunden hätte, Vergebung erhalten durch Annäherung des Bluts an den Altar; wie kann eine Sünde, die bereits durch den Tod gestraft ist, noch Vergebung erhalten? Und der also durch Strafe und Vergebung bereits hindurchgegangene bedarf dann noch verbrannt zu werden zur Läuterung von seiner Sünde, und schließlich bleibt trotz alledem doch noch die Schuld auf dem Fleische des durch das Opfer vertretenen Sünders, und dieser muß seinem Fleische nach vom Priester gegessen werden! In solch Gewebe von Widersprüchen sieht man sich durch Keil's Annahme einer Vertretung des ipse ego durch das Opferthier verwickelt.

K. fährt fort (S. 222): „Wenn durch die Sprengung des Bluts an den Altar die Seele in die Gemeinschaft der heiligenden Gnade aufgenommen wird, so wird sie dadurch, daß sie im Blut symbolisch an die Hörner des Altars gebracht wird, in die ganze Stärke und Macht der heiligenden Kräfte dieser Gottesstätte versetzt, deren sie bedarf, um von ihren Sünden gereinigt und geheiligt zu werden." (Also auch die Heiligung geschieht ohne vorhergegangene Rechtfertigung unmittelbar von der ebenso ohne Rechtfertigung gewonnenen unio mystica aus.) „Das übrige Blut (S. 226) wurde an den Boden des Brandopferaltars ausgegossen, und so das gesammte Blut an die Stätte der göttlichen Gegenwart gebracht, anzudeuten, daß die Seele ganz, nicht blos theilweise in die Gemeinschaft des Herrn aufgenommen wird." (Was K. bei einer theilweisen oder ganzen Aufnahme sich denkt, ist uns, da er sich nicht näher darüber ausläßt, dunkel geblieben.) „Wenn mittelst der Besprengung die Seele in den Bereich der Gnade aufgenommen, Vergebung der Sünde und Rechtfertigung empfängt, so wird durch das Verfahren mit dem Fleisch des Sündopfers das andere Moment der Expiation, die Tilgung der Sünde und Heiligung dargestellt" (S. 226). (Also nachdem der

Mensch bereits, sei es (im Schuldopfer) den Tod als der Sünde Sold erlitten, sei es (im Sünd- und Brandopfer) durch den Tod in ein besseres Leben übergegangen ist (S. 67, 69), so soll nun erst mit dem also Gesühnten und ins bessere Leben übergegangenen der Akt der Sündentilgung und Läuterung vorgenommen werden). „Hiernach wird durch Anzündung und Verbrennung der innere bessere (!) Theil der menschlichen Natur dem läuternden Feuer der göttlichen Heiligkeit übergeben, und steigt von demselben geläutert in verklärter Essenz gen Himmel empor, „dem Herrn zum Wohlgefallen." Was Keil mit diesem „inneren besseren Theil" sich denkt im Gegensatz zu dem immer noch mit Sünden beladenen Fleisch, das den äußeren Menschen repräsentiren soll, und nicht zu Gott aufsteigen könne, das hat sich wiederum unserem Verständniß völlig entzogen.

Noch unverständlicher aber ist es uns geblieben, was Keil von den schelamin, den Heilsopfern, sagt. Bei diesen „kommt das Fleisch, das zur Mahlzeit bestimmt ist, nur als victus in Betracht (S. 241), welcher das Leben erhält und stützt ... Das Fleisch des Heilsopfers bildet folglich nicht das Streben und Wirken des Opfernden ab, sondern nur den Genuß seines Lebens und Strebens, oder die Wonne und Freude des Lebens in der Gemeinschaft Gottes, und vertritt daher auch nicht die Person desselben, sondern schattet nur die Frucht seiner Lebensbethätigung ab." (Hier wechselt K. wiederum seine Anschauung. Während bis dahin im Opferculius das Thier allzeit den ipse ego des Opfernden symbolisch darstellte, so ist dies freilich nicht mehr da zulässig, wo der Mensch das Fleisch der Hostie ißt; sich selbst kann man ja doch nicht auffessen. Aber anstatt aus dieser Consequenz einen Beweis für die Unhaltbarkeit der ganzen Grundanschauung zu entnehmen, wechselt K. lieber einfach an diesem Punkte die symbolische Deutung und fährt trotzdem, daß er doch auch hier das Blut der Hostie als Symbol des ipse ego festhält, fort:) „Das Heilsopfer bezweckt, das Leben in Gott durch Sättigung mit Freuden bei seinem Angesichte zu kräftigen und zu beseitigen. Die Kräftigung erfolgt dadurch, daß mittelst der Blutsprengung die Seele von Neuem in die Gnadengemeinschaft mit dem Herrn gesetzt wird, und Vergebung der ihr noch anklebenden Sünde empfängt, sodann durch Anzündung der inneren Fettstücke des Opferthiers auf dem Altar der inwendige Mensch von dem heiligenden Feuer der göttlichen Gnade durchglüht zu Gott sich erhebt. Die Beseligung aber findet in der aus dem Opferfleisch bereiteten Mahlzeit statt, durch welche der Opfernde mit den Gnaden-

gütern des göttlichen Reiches gespeiset und gelabet, nun an ihnen einen Vorschmack empfängt von den geistigen und himmlischen Gnadenschätzen des Herrn." (Zuerst also ist das ganze Opferthier der ipse ego, dann bleibt Blut und Fett allein als ipse ego übrig, während das übrige Fleisch nur die vom ipse ego gewirkte Speise ist; dann wiederum, wer dies Fleisch ißt, ißt wiederum nicht die vom ipse ego gewirkte Speise, sondern ißt die Gnadengüter des Reiches Gottes. In solche Widersprüche und Schwierigkeiten verwickelt abermals mit Nothwendigkeit die wider die kirchliche Lehre behauptete Deutung der Hostie auf das ipse ego. Was aber K. S. 251 hinzufügt, daß im Speisopfer der Israelit seinem Gotte nicht die Früchte, in denen sich die Heiligung bethätigt, sondern die aus dem Fleiß in guten Werken resultirende Frucht des Heils und der Seligkeit als Opfer darbrachte, um sie in seiner Gemeinschaft zu genießen, das vermögen wir, bis wir eingehendere Erläuterungen empfangen, wiederum nicht zu verstehen.)

So unklar und widerspruchsreich aber die Keil'sche Darstellung des Opfers ist, so weit er im Gegensatz zur altkirchlichen Lehre seine eigenen Wege geht, so klar und licht wird alles in der angeführten Abhandlung, wo K. zur altkirchlichen Typik zurückkehrt, und dieser zweite Theil seiner Abhandlung führt die Entwicklung des Opferbegriffs um ein Erhebliches weiter.

Nach dieser altkirchlichen Deutung sind die Opfer nicht mehr die Zeugnisse einer nach Gemeinschaft mit Gott sich sehnenden Seele, sondern „die gottgeordneten Mittel, durch welche theils den aus der Gnade gefallenen Sündern die Wiederaufnahme in den Gnadenbund, theils den in der Gnade stehenden die Hingabe an den Herrn zur Heiligung und Beseligung des Lebens ermöglicht wurde" (S. 437); nun wird anstatt der bisherigen symbolischen Vertretung des ipse ego den Opfern „ihre sacramentale Bedeutung von Gnadenmitteln der Versöhnung des Sünders mit dem heiligen Gott" zuerkannt, und die „Kraft, dem Darbringenden Vergebung der Sünde, Rechtfertigung, Heiligung und Beseligung zu gewähren", welche Kraft sie „durch die ihnen mitgetheilte Kraft der göttlichen Verheißung empfangen." Nun giebt K. auch ganz eben so bestimmt als richtig den Zweck der Opfer an: „Das Opfer bezweckt nicht nur die Aufhebung der aus Mißbrauch der Freiheit entsprungenen Sünde, Aussöhnung des Sünders mit Gott durch Vergebung und Tilgung seiner Sündenschuld, sondern auch Aufnahme in die Gemeinschaft der göttlichen Gnade, Belebung und Beseligung mit den Kräften und Gütern des

göttlichen Lebens" (S. 438); nun wird auch der Stelle Lev. 17, die wieder in ihrer grundlegenden sacramentalen Kraft auftritt, „die Bedeutung zuerkannt, daß an die blutigen Opfer „eine wirkliche Sühne und eine reale (also nicht blos symbolische) Mittheilung heiligender und beseligender göttlicher Lebenskräfte geknüpft" sei; und daß „jeder Israelit, der im festen Glauben an dieses Wort Gottes seine Opfergabe darbrachte, sich der Vergebung seiner Sünde und des Empfanges der göttlichen Gnade zuversichtlich getrösten konnte" (S. 439). Und diese sacramentale Kraft wird richtig aus dem „typischen Verhältniß" abgeleitet, „in welchem die alttestamentlichen Schlachtopfer (also nicht blos Schuldopfer) zu dem Opfer Christi stehen" (ib.). Denn „diese Thieropfer waren nur und sollten nur sein Vorbilder des wahren und vollgültigen Opfers Jesu Christi, des Sohnes Gottes" (S. 440). „Das Opferinstitut sollte als Stiftung der erbarmenden göttlichen Liebe innerhalb der vorbereitenden Heilsanstalt die große That vorbildlich abschatten, durch welche, als die Zeit erfüllet war, der ewige göttliche Rathschluß auf Erden zeitlich verwirklicht wurde" (S. 441). Durch diesen Zusammenhang mit dem Opfer Christi werden die Schlacht- und Speisopfer „reale Unterpfänder der Versöhnung mit Gott" (441). Nun kommt auch in dem Sühnopfer Christi die kirchliche Satisfaktionslehre wieder zu ihrem Rechte (S. 465).

Wir unterlassen es hier näher auszuführen, wie Keil die altkirchliche Opferlehre nun so entschieden wieder aufnimmt, daß er — hierin weiter gehend als irgend einer der Neueren — selbst im Speisopfer die Beziehung auf Christum festhält. S. 468: „Das Speisopfer als Symbol der Früchte der Heiligung findet bei dem Opfer Christi seine reale Erfüllung in der ἔργοις, in welchen Christus sein heiliges Leben zum Heil der Menschen bethätigte." Wie aber Keil diese seine ganze zweite Darstellung der Opfertheorie mit der oben hingezeichneten ersteren in Einklang zu bringen vermöge, das entzieht sich freilich abermals unserem Verständniß: In völligem Einklang wissen wir uns mit seiner Schlußbemerkung, „daß, wenn wir (in diesem Aufsatz K.'s) die Entwickelung der typischen Bedeutung der besprochenen Opfergattungen auf das Opfer Christi beschränkten, wir damit die weitere typische Beziehung, welche die Opfer des A. B. auch noch für die Gemeinde des N. B. haben, keineswegs in Abrede zu stellen gesonnen sind." —

§. 28. **Sartorius**. Ebenfalls auf Hengstenbergischen Grundanschauungen fußend, hebt auch Sartorius einzelne Punkte derselben schärfer hervor. Auch ihm ist des Opfers Grundvoraussetzung die Lebensgemeinschaft mit Gott, sei es die bestehende oder bestehen sollende, die zugleich die Grundlage aller Religion ist (S. 51); auch er hebt die innere Verwandtschaft zwischen Opfer und Gebet hervor (53) und bezeichnet die mit Selbstverleugnung verbundene liebende Hingabe des eigenen Guts und des eigenen Ich, durch welche man dem heiligen Oberherrn sich in Liebe und Treue weiht (52), als die Grundidee des Opfers; auch er stellt den unverkennbaren Zusammenhang der blutigen Opfer mit der Sünde und ihrer Sühne in das richtige Licht (54) und findet dagegen im Brandopfer die ganze persönliche Hingabe und Aufopferung zur Ehre Gottes ausgeprägt (56), und sieht dazu die im Dankopfer dargebrachte beste Gabe verwerthet zur festlichen Communion (56). Wichtig und charakteristisch ist es bei Sartorius, daß er die göttliche Einsetzung und den sacramentlichen Charakter des Opfers schärfer betont als seine Vorgänger. „Nicht menschliche Satzung oder Meinung hat das Opfer begründet, nicht sie hat die Vergießung des Bluts der Opferthiere und die Besprengung des Altars ... zum Pfand und Siegel der Versöhnung mit Gott weihen können, sondern die göttliche Gnade hat es, bevor das vollkommene und allein genugthuende Opfer in Christo erschien, prophetisch so geordnet und gewollt, daß das Blut des Opferthiers, nachdem der Mensch seine Hand übertragend und weihend darauf gelegt, sowohl im Vergießen als im Besprengen sinnbildlich und stellvertretend statt des seinigen, statt seiner Seele hingegeben und angenommen würde" (S. 55). „Weil die menschliche Gabe auf der zuvor empfangenen göttlichen Gabe beruht, und wiederum auch solche empfängt, darum ist überall das Sacrificielle mit dem Sacramentlichen verwoben. Eben diese Verbindung gehört zum Wesen der Religion (S. 52). „Bei den Opfern war mit dem sacrificiellen Element immer auch das sacramentale oder segnende und aneignende verbunden" (57), „auch bei den gewöhnlichen Opfern vertrat die von dem Priester zu vollziehende Besprengung mit dem Blute als Zeichen der Aneignung und Verbindung die sacramentliche Seite" (S. 58).

Solche Aussprüche Sartorius' bekunden, wie auch er aus der subjectivistischen Opferanschauung heraus in die kirchliche zurücktrachtete und zurückwuchs, von der er in der Beziehung der Opfer auf unio mystica und Sacrament, in der typischen Deutung, in der stellver-

tretenden Satisfaktion des Bluts Christi, in der Anerkennung ihrer göttlichen Einsetzung und sacramentalen Kraft eigentlich schon alle Grundideen wieder gefunden hat; und sicherlich würde S., wenn er über das Opfer sich eingehender verbreitet hätte, auch die völlige altkirchliche Lehre wieder gewonnen haben.

§. 29. **Kurtz.** Auch Kurtz hat in seiner Opfertheorie manches von dem beibehalten, was wir als Abweichung von der alten kirchlichen Lehre kennen gelernt haben. Auch er nimmt den Ausgang von dem Worte *κορβᾶν* (S. 32, 129) und leitet aus demselben mit Zurückstellung von Lev. 17, 11 die „Darbringung" als Grundcharakter des ganzen Opferwesens ab; auch er geht, wie Bähr, an der Erläuterung des alttestamentlichen Opfers mit der Erfüllung desselben im neuen Testament fast mit ängstlicher Scheu vorüber, und wagt nicht recht die Beziehung des Opfers auf Christum consequent zu entwickeln, so nahe ihn auch überall seine eigenen Ausführungen an die Grenze der kirchlichen Typik führen. Auch er baut von der Opferlehre zunächst das Dach, und meint, das Fundament habe sich erst später hinzugefunden. (S. 129): „In der Idee, vielleicht auch in der Geschichte des Opferinstituts ist die Darbringung oder die Gabe das Erste, das Primäre, wenn auch im Opferritual die Blutmanipulation der Verbrennung des Fleisches vorangeht. Erst als, oder weil, sei es nun gleich beim ersten Opferakt, der überhaupt verrichtet wurde, oder erst in Folge späterer Weiterbildung des Opferinstituts der Opfernde erkannte (wir fragen, wie geschah das?), daß die Gabe und Darbringung Gott nur angenehm sein könne, wenn sie die Sühnung und Vergebung der Sünde zur Voraussetzung habe, kam dann die Blutmanipulation hinzu, wurde zur Voraussetzung und Unterlage der Darbringung der Gabe, und diese erhält in ihr den nöthigen Unterbau, ihr Fundament." Der Begriff der Darbringung ist bei K. so sehr der vorherrschende, daß er sogar sagt: „auch die blutigen, sühnenden Thieropfer sind zunächst Darbringungen, Gaben" (S. 43). Er begeht dadurch denselben Fehler, den er an den Alten tadelt; ihnen wehrt er, auf die Sühne den Opferbegriff zu basiren, weil diese nur ein Theil der Opferhandlung sei, und er selbst basirt den Opferbegriff auf die Darbringung, während diese doch auch nur einen Theil und einen durchaus untergeordneten Theil der Handlung ausmacht.

Während also Kurtz die Wurzeln seiner Opfertheorie noch mannigfach in unkirchlichen Boden senkt, so wächst er doch nach den gesunden Elementen seiner kirchlichen Grundanschauungen überall sichtlich in die

kirchliche Wahrheit hinein. Namentlich weist er die Position zurück, daß Opfer und Gebet innerlich eins seien, indem er richtig bemerkt, (S. 37) daß das Gebet doch nur der ideale Ausdruck des Bedürfnisses und die Sehnsucht nach Gottesgemeinschaft, nirgend aber letztere selbst darstelle, während im Opferdienst die dieser Sehnsucht entgegenkommende objective Befriedigung ihren verkörperten Ausdruck finde. Eben so müssen wir ihm beipflichten, daß wo im Opfercultus von einer Gabe an den Herrn die Rede ist, dieselbe nur als partielle oder völlige Selbsthingabe dem Herrn angenehm sein könne (S. 34.) Vor allem aber ist es das unbestreitbare Verdienst der Opfertheorie von Kurtz, daß er mit viel größerer Entschiedenheit als irgend einer seiner neueren Vorgänger die satisfactio vicaria als das Centrum des ganzen Opfercultus zur Geltung bringt. Freilich läßt auch er hierbei die Schwierigkeit ungelöst, daß er, ohne den Nachweis auch nur einigermaßen genügend zu führen (S. 129 f.), dennoch in der Idee des Opfers die Darbringung das Erste sein läßt. Diese Schwierigkeit scheint hier und da Kurtz selbst Bedenken erregt zu haben; z. B. möchte schwer miteinander zu vereinigen sein, was K. S. 33 und was er S. 51 über Lev. 17, 11 sagt. Dort weist er mit Hengstenberg es zurück, dieser Stelle fundamentale Bedeutung zur Gewinnung der richtigen Opferidee zuzuerkennen; hier sagt er: „Dieser Stelle muß eine unvergleichliche, eine fundamentale Bedeutung für das Verständniß des blutigen Opfercultus zuerkannt werden." Wenn man hinzunimmt, daß Kurtz der Sühne im Gesammt-Opfer (S. 46) ebenfalls fundamentale und „die wahrhaft centrale Stellung" anweist, so begreift sich schwer, wie trotzdem die Darbringung das Erste in der Idee des Opfers sein soll.

Kurtz's Darstellung von dem Wesen und dem unterscheidenden Charakter der einzelnen Opfergattungen gestaltet sich folgendermaßen: „Was sich uns als Bedeutung des Blutsprengens ergeben hat, ist vorzugsweise Zweck des Sündopfers, nämlich die Sühne, die Rechtfertigung. Alles Uebrige tritt vor diesem scharf markirten Zweck in den Hintergrund. Im Brandopfer culminirt das Verbrennen; ist die Bedeutung dieses Aktes keine andere als die, dem Bewußtsein der Verpflichtung zu geheiligter Selbsthingabe an Jehovah einen Ausdruck zu geben, so ist dies auch der Hauptzweck dieser Opferart: es ist das Opfer der ganzen, vollen unbedingten Selbsthingabe. Im Friedensopfer endlich ist die Mahlzeit Hauptsache, und wenn diese die innigste Gemeinschaft mit Jehovah, den freundschaftlichen Verkehr, die Haus- und Tischgenossenschaft mit Ihm darstellt, so ist darin auch Ziel und

Zweck dieses Opfers zu suchen. — Dieselben Stadien also, welche die Erlösung und ihr symbolisches Correlat, die Gesammtopferidee durchläuft, verkörpern sich gleichsam in diesen drei Opferarten: das Stadium der Sühne, der justificatio, im Sündopfer, das der sanctificatio im Brandopfer und das der unio mystica im Friedensopfer."

Die dieser Ausführung zu Grunde liegende Reihenfolge von justificatio, sanctificatio und unio mystica ist kirchlich correkt; mangelhaft aber ist es, daß Kurtz bei diesen drei Stufen die objective Heilsgrundlage in der Erlösungsthat des Christus für uns nicht eben so sehr zur Geltung kommen läßt, als die subjectiven Stufen der Arbeit des heiligen Geistes in uns. Den letzteren dreien Stufen (Gerechtwerdung, Heiligung und unio mystica) entspricht die objective That Christi als Versöhnungstod, Auferstehung und Selbstmittheilung; aber von diesen objectiven Versöhnungsmomenten läßt Kurtz in seiner Opfertheorie nur das erstere ein wenig zur Geltung kommen; die beiden anderen verschwinden ihm im Opfer fast gänzlich — aus keinem anderen Grunde, als weil die kirchlichobjektive Typik unter dem Druck seiner subjectivistischen Darbringungstheorie nicht zur consequenten Ausbildung kommen kann.

Recht handgreiflich tritt bei Kurtz der innere Widerspruch zwischen der objectiven Satisfaktionslehre und der subjectiven Selbstdarbringungstheorie da hervor, wo er die einzelnen Momente der gesammten Opferhandlung auseinanderlegt, und beim Uebergange vom Blutsprengen zum Verbrennen plötzlich aus dem Opferthier ein anderes Subject macht; indem er dasselbe Opfer, was bis dahin um der satisfactio vicaria willen als alter ego behandelt war, von der Verbrennung ab als ipse ego behandelt. Kurtz deutet nämlich zwar das Blutsprengen als objective Leistung eines von Gott verordneten Sühnemittels, aber den darauf folgenden Opferbrand als symbolische Darstellung der Selbsthingabe des Opfernden an den Herrn. Er wirft sich selbst ein, ob denn eine solche Duplicität im Opferritual nicht bedenklich sei; er beantwortet den Einwurf damit, daß nur das Blut im Opfer zum Sühnungsmittel, das Fleisch dagegen zur Speise für Jehovah bestimmt sei. Aber warum soll die völlige Selbsthingabe des Sohnes Gottes als alter ego nicht eben so wohl, und nicht noch besser, für Gott eine Speise und süßer Geruch sein, als der doch allzeit höchst unvollkommene und selbst noch der Sühne bedürftige Gehorsam, den der Christ in der Selbsthingabe seines „eigenen geheiligten Ich" und seinem Werke Gott leisten kann? Auch übersieht Kurtz, daß die caphara in der thorah

eben so wohl Folge des Opferbrandes als Folge der Blutsprengung ist (siehe unten §. 58).

Noch greller tritt die Unzulänglichkeit der Kurtz'schen Darstellung ins Licht da, wo er vom Opfereſſen im Friedensopfer handelt. Ist denn das Fleisch Symbol des ipse ego, so muß ja der Opfernde sich selbst essen, um dadurch zu der ersehnten Gemeinschaft mit dem Herrn zu gelangen. Der Versuch, den K. macht, diese Schwierigkeit zu lösen, ist sehr eigenthümlich. Er geht darauf zurück, daß ja überall das Opferfleisch Nahrung sei; für Jehovah, so weit es verbrannt wird, für den Opfernden, so weit es gegessen wird. Dieser nur durch die äußerste Verlegenheit zu erklärende Versuch richtet sich selbst; so daß wir wohl kaum nöthig haben darauf aufmerksam zu machen, daß sie doch auch der Kurtz'schen Ansicht von dem Grundcharakter des Opfers als eine Darbringung und Selbsthingabe direkt ins Angesicht schlägt.

Eine nähere Darlegung der Kurtz'schen Ideen, die im Einzelnen vieles Treffliche zur Erläuterung des Opfers darbieten, auf die spätere Darstellung versparend, bemerken wir hier nur noch einmal das, daß alle aufbauenden Gedanken bei Kurtz mit der altkirchlichen Opferlehre in völliger Harmonie stehen, während die Schwierigkeiten seiner Theorie, von denen wir nur einige der handgreiflichsten hervorgehoben haben, überall an dem Punkte hervortreten, wo er diese altkirchliche Lehre noch nicht völlig wiedergewonnen hat.

§. 30. **Kahnis** (l. c. S. 270—274) vertritt die modernen Opferanschauungen, zumeist in den von Kurtz eröffneten Bahnen, ohne wesentlich Neues zu geben. Als Wurzel des Opfers gilt ihm ein im Innern des Menschenherzens wurzelnder „Zug", durch äußeres Thun das innerlich Fehlende zu ersetzen oder aber durch ein göttliches Medium die Versöhnung zu bewirken. Dieser Zug ließ ihn „zum Opfer greifen." Das, wonach man greift, ist doch schon da. War das Opfer schon vorhanden als göttliche Einsetzung? oder griff der Mensch zum Opfer, als zu einem selbsterfundenen Auskunftsmittel? Kahnis läßt diese Frage unerörtert. Aber ihm sind „Thiere und Pflanzen" als mosaisches Opfermaterial diejenigen Mittel, durch welche der Mensch seines Leibes Leben ernährt. Dieser als „realer Lebensgüter aus dem Kreise des sein Leben bedingenden Naturlebens entäußert sich der Mensch". Daß sie sein eigenes Leben bedeuten, drückt der Opfernde durch die Handauflegung aus. „Sein eigenes Haupt (??) geht auf des Thieres Haupt über: es ist sein Stellvertreter." „Das Schlachten des Thiers ist zunächst nur der Akt, in welchem der Mensch sich factisch des Besitzes

eines Thierlebens begiebt, somit der Ausdruck der Entäußerung seines persönlichen Lebens vor Gott." „Im Stande der Unschuld war der Gehorsam gegen Gott zwar Hingabe der Person, aber kein Opfer. Nachdem aber durch die Sünde der Schwerpunkt des Lebens in das Fleisch gefallen ist, muß die Hingabe an Gott den Weg des Todes gehen, um zum Leben zu gelangen. Der Mensch fühlt, daß sein Ich sterben müsse, ehe es mit dem Heiligen in Verbindung treten kann, ahnt aber auch, daß diesen Tod ein anderes Leben für ihn tragen könne und tödtet in diesem dunklen Gefühle ein physisch reines Thierleben. Ist jedes Opfer stellvertretend, so drückt der Opfernde in der Schlachtung des Thiers das Urtheil aus, welches er zuvor über sich selbst fällt, ehe er auf Gemeinschaft mit Gott zu sehen wagt. Nachdem der Mensch in der Schlachtung des Thiers das Urtheil: Ich bin als Sünder todeswürdig vor Gott, factisch ausgesprochen, sprengt der Priester das Blut des Thiers an die Hörner oder Seiten des Altars . .; in dem Blute, in welchem das Leben ist, liegt nach der authentischen Erklärung des Gesetzes die Kraft der Sühne . . . das Opferblut sühnt. Dies leistet aber das Opferblut, sofern es das Thierleben in compendio ist, — denn im Blute ist das Leben (3 Mos. 17, 11) — welches negativ den Tod in sich trägt, den es anstatt unser erlitten hat, positiv ein reines Leben ist, welches mit Gott in Gemeinschaft gesetzt werden kann. Was unsere Sünde sühnen kann, ist negativ der Tod des fleischlichen Lebens, damit der Gerechtigkeit ihr Recht werde, positiv ein Gott gehorsames Leben, welches den Zutritt zu Gott bedingt. Im Bewußtsein, daß er Beides zu leisten nicht vermöge, bringt der Mensch Gott ein Opfer, welches an und für sich weder der Tod noch das reine Leben ist, welche des Menschen Sünde decken können, aber auch nicht ein symbolisches Experiment, sondern ein realer Ausdruck jener Nothwendigkeit, welche seine Kraft von dem göttlichen Gebote entlehnt (3 Mos. 17, 11.: Ich habe es euch gegeben auf den Altar), in der Incongruenz zwischen Idee und Erscheinung aber auf eine zukünftige Erfüllung hinweist."

Kahnis billigt die Opposition Bähr's gegen den altkirchlich juristischen Opferbegriff, beschuldigt ihn aber, selbst eine Verflüchtigung des Opferbegriffs angebahnt zu haben, welche er auch an anderen Neueren (Hofmann, Keil, Oehler) tadelt. Wir können nicht finden, daß Kahnis selbst in der Verschmelzung Bährscher, Keilscher und Oehlerscher Ideen mit etlichen altkirchlichen Elementen, aus der seine eigenthümliche Opferanschauung entsprungen ist, sehr glücklich gewesen ist. Allerdings ist ja

anzuerkennen, daß Kahnis die Stellvertretungs- und Sühne-Idee etwas mehr hervorhebt, daß er auch die Kraft eines göttlichen Gebots im Opfer anerkennt. Aber auf die Frage: War das Opfer von Gott verordnet, oder aus menschlichem Bewußtsein und Bedürfniß entstanden? Hatte es wesentlich symbolische oder sacramental sühnende Kraft? War das Opfer als Stellvertreter des Messias oder des eigenen Ich anzusehen? War das Opfer principaliter eine Darbringung des Eigenen an Gott, oder Leistung eines von Gott geschenkten Gnadenmittels? gewährt Kahnis Darstellung nur schillernde Antworten, obgleich das Bedürfniß aus dem Bährschen Subjectivismus des Opferbegriffs in kirchlich objective Bahnen zurückzukehren sich bereits fühlbar zeigt und selbst die Erfüllung des Opfers in Christo wenigstens in leiser Anspielung in fernem Hintergrunde angedeutet wird.

§. 31. **Delitzsch** hat seine Opfertheorie in seinem Commentar zum Hebräerbrief sporadisch, aber ziemlich vollständig entwickelt. Wenn man nun hier S. 742 die Worte liest: „das Thieropfer stellt nicht den Vorgang auf Golgatha im Bilde dar, schon deshalb nicht, weil die Opferanstalt eine Gnadenanstalt ist, in welcher nicht die Gerechtigkeit straft, sondern die Gnade begnadigt", wenn D. ferner wiederholt erklärt, daß die Tödtung des Thieres nicht ein stellvertretender Act, sondern nur das Mittel zur Gewinnung des Versöhnungsblutes, und das Mittel sei, wodurch das Thier zur Altargabe gemacht wird, so darf dies nicht so gedeutet werden, als trete die Entwicklung des Opferbegriffs in Delitzsch gegen Kurtz einen Schritt zurück, und Kurtz's Erwiederung: „Kann denn die Gnade im A. T., was sie im Neuen nicht kann, nämlich begnadigen, ohne daß der Gerechtigkeit Genüge geschieht?" trifft die Sache nicht im Centrum. Auch wir mißbilligen jenen obigen Ausspruch D.'s, aber nur als einen mißverständlichen. Denn Delitzsch hat sich an andern Orten genugsam ausgesprochen, daß er das satisfaktorische Element, ebenso wie die typische Deutung auf Christum im Opfer festhalte.

Freilich das müssen auch wir zugeben, daß bei Delitzsch der Sühnebegriff im Opfer nicht so scharf und klar ausgeprägt ist, als bei Kurtz; und wir geben letzterem Recht, wenn er D. nur als den bezeichnet, der seiner Anschauung am nächsten kommt, während wir auf der anderen Seite auch wiederum bezeugen müssen, daß Delitzsch in anderen Stücken der typischen Beziehung des Opfers auf Christum weit mehr ihr Recht widerfahren läßt als Kurtz.

D. tritt mit großer Entschiedenheit den Behauptungen von Bähr

und Keil nicht minder, als den entsprechenden von Hengstenberg, Kurtz, und Anderen entgegen, als ob das Opferthier Symbol des Opfernden, oder als ob die Opfergabe Symbol der Selbsthingabe, oder verkörpertes Gebet sei: „Das Blut (S. 739) ist als Drittes zwischen Gott und dem Menschen sühnkräftig; und das Opfer als Gabe symbolisirt den Menschen ebenso wenig, als Gold, Weihrauch und Myrrhen, welche die Magier dem Heilande darbrachten, Symbole ihrer selbst waren, und so wenig ein Loblied, welches der Mensch Gott weiht, Symbol seiner selbst ist" . . . „Das Opfer, wenn es mit der rechten Gesinnung dargebracht wird, hat die Selbstdargabe des Menschen zum Hintergrund und das Gebet zur Begleitung (Tob. 42, 8; 1 Sam. 7, 9; 1 Chron. 21, 26; 2 Chron. 29, 26—30); aber weder Selbstdargabe noch Gebet werden dadurch symbolisirt. Die Opfergabe ist etwas anderes als der Opfernde, sie ist, was sie ist, und bedeutet nicht, was sie nicht ist."

Ebenso bestimmt weist D. dem Opferblut und dem entsprechend der stellvertretenden Genugthuung die Centralstellung beim Opfer zu. „Die Sühne ist die Basis der Opferhandlung" (S. 737) . . . „alles Heiligungsstreben, welches im Opfer sich bethätigt, steht auf der nicht ohne Blutvergießen geschehenden Vergebung der Sünden, und insofern ist das Blut der Schwerpunkt des ganzen Opferrituals, und alles centrale Verständniß des Opfers drängt sich in der Frage zusammen: Weshalb und in welchem Sinne war Blut und also gewaltsam verströmtes Leben das alttestamentliche Sühnmittel?" Das Blut, sagt D., deckt die Schuld (740), aber nicht in der dem Hebräischen gänzlich fremden Metapher Hofmanns, wie wir von der Deckung einer Schuld sprechen, sondern die Sünde und Unreinigkeit und der damit Behaftete soll gedeckt werden. „Dasjenige aber, wodurch Sünde und Unreinigkeit, oder der damit Behaftete zugedeckt werden, kann doch, was gegen Bähr und Keil bemerkt sei, nicht ein Symbol des Menschen sein, es ist nicht blos symbolischer Weise, substitutiv, sondern es muß in realer Weise, repräsentativ im juristischen Sinne seine Stelle vertreten." Das Deckende ist ein Drittes, was stellvertretend für den Menschen eintritt (741); und dies Dritte ist (742) „das Blut, und zwar nicht das vergossene als solches, sondern das an den Altar gebrachte (Lev. 17, 11), der einstweilige typische Ersatz des Blutes des Selbstopfers Jesu, vermittelt durch die capparah."

Gegenüber einem so entschiedenen Bekenntniß zu der stellvertretenden Genugthuung ist man erstaunt, wenn D. trotzdem es als einen

Hauptfehler der Kurtz'schen Opfertheorie tadelt, daß sie (was sie gar nicht einmal thut) die Sühne zu dem aller Opferung übergeordneten Hauptbegriff, und demgemäß alle Thieropfer zu Sühnopfern und das Speisopfer zu einem unselbstständigen Anhange des Thieropfers mache. Doch bei näherer Beobachtung entdeckt man unschwer das Motiv. Delitzsch gründet die Vergebung der Sünden und damit die Sühne nicht blos auf Christi Tod, sondern auch auf Christi Leben. „Im Schattenbilde ist das Blut ausschließlich das Sühnopfer, im Gegenbilde nicht ausschließlich Christi Blut, sondern Christi Selbstopfer auch als προσφορὰ τοῦ σώματος, Hebr. 10, 10, Eph. 5, 2, und also in der Totalität aller seiner Momente, ja Christi gesammtes Leben, Leiden und Sterben, und diese unsere Sühne ist zugleich unsere Heiligung und beide zusammen unsere Vollendung." Mit diesen Worten hat D. den kirchlichen Lehrbegriff verlassen, der eine sühnende Kraft nur Christi Blut, nicht Christi aktivem Gehorsam zuschreibt. Eben damit aber hat er auch für die Opferidee den leitenden Faden verloren, indem er dem objectiv sühnenden Charakter des Opfers das subjective Moment nicht nur bei-, sondern auch überordnet: Das Sühn- und Schuldopfer (S. 737) soll den Sünder seiner Sünde entheben nicht nur a. „indem das Blut, den Darbringenden sühnend, an den Altar oder irgendwie anders vor Gott gebracht wird", sondern auch b. „indem auf Grund der durch das Blut beschafften Sühne die auf den Altar kommende Gabe von Gott wohlgefällig aufgenommen wird." Demzufolge ist „die Sühne nur Basis der Opferhandlung; diese selbst ist immer Gabe" (737). „Alles, was auf den Altar kommt, ist nicht sühnend, sondern Gott nur in der Voraussetzung angenehm, daß es die Gabe eines Gesühnten ist" (S. 736). Die Tödtung des Opferthiers ist nicht Darstellung des Versöhnungstodes Christi, sondern „nur das Mittel, das Blut der Versöhnung zu gewinnen, und das Thier zur Altargabe zu machen" (742). Die sühnende Blutbesprengung bildet nur die Vorbedingung, „daß die Gabe des Opfernden als eines Entsündigten wohlgefällig vor Gott aufgenommen werden kann" (ib.). „Christi Blutvergießung ist unsere Sühne, und seine Leibesdarbringung unsere Heiligung, wie bei dem schattenbildlichen Opfer das Blut des Opfernden zu sühnen, und die Gabe auf dem Altar auf Grund der geschehenen Rechtfertigung die Gemeinschaft des Opfernden mit Gott neu zu knüpfen oder zu befestigen bestimmt ist" (S. 465).

Hier sind wir bei dem bedenklichen Punkt der Delitzsch'schen Opfer-

theorie angelangt. Ungefährlich würde das Gesagte sein, wenn einmal Christus der Gestorbene als Vermittler der Sühne und sodann Christus der Lebende als Vermittler der Lebensgemeinschaft zwischen Gott und dem Sünder dargestellt würde, wir also Christum als Opfergabe ansähen. So steht aber bei Delitzsch die Sache nicht. Er sagt (S. 534): „Das Opfer ist hervorgegangen einerseits aus dem Bewußtsein des Menschen (!?), daß er sich mit allem, was er ist und hat, Gott schulde, und aus dem Streben (?), dies dankbar zu bezeugen, andererseits aus dem Bewußtsein, daß er, wie er in seinem jetzigen sündigen Zustande beschaffen ist, Gott nicht gefallen, und ihm nichts Gefälliges darbringen kann, ohne daß zuvor seine Sünde, die ihn zum Gegenstande des göttlichen Zorns macht, vor Gott dem Heiligen getilgt, gelöscht, d. i. gesühnt wird." Hiernach ist nicht die Darbringung Christi vor Gott, sondern die Darbringung des Eigenen, die dankbare Hingabe an Gott Grundcharakter des Opfers, in welchem die Versöhnung nur ein nebensächliches, nicht centrales Moment, nämlich das der Angenehmmachung der Gabe einnimmt. Damit aber ist das Centrum der kirchlichen Heilslehre verrückt, und die wahre Opferidee so alterirt, daß nun für die Minchah keine andere als die ganz hohle und leere Deutung übrig bleibt: „Die eigentliche Idee der Minchah ist dankbare Beschenkung Gottes aus dem von ihm empfangenen Segen, und mit dieser Dankbezeugung verbundene Bitte um ferneres freundliches Angedenken" (S. 172).

Wenn wir also in der Geltendmachung der Satisfactionslehre Delitzsch noch nicht bis zur vollen Höhe des kirchlichen Lehrbegriffs gelangt sehen, so hat er, was die typologische Auslegung betrifft, wenigstens in thesi den Standpunkt der Alten bereits wiedergewonnen, ja noch weiter entwickelt. Er erkennt geradezu an, daß alle Opferarten, nicht blos das Sünd- und Schuldopfer, sondern auch das Friedensopfer, das Bundesopfer, Installationsopfer, Passah in Christi Gegenbilde ihre Erfüllung gefunden habe (S. 743, 744), ja daß alle Handlungen des Opfers, Schlachtung, Blutbesprengung und Darbringung in Christo erfüllt sind (747), und es gipfelt seine Opfertheorie darin, daß er das antitypische Verhältniß des h. Abendmahls zum alttestamentlichen Opfer entschieden hervorhebt (747). Hiermit aber hat er selbst bereits diejenigen Momente sich angeeignet, von deren consequenter Durchführung eine völlige Rückkehr zur altkirchlichen Opfertheorie mit innerer Nothwendigkeit resultiren muß.

§. 32. **Kliefoth.** Einen entschiedenen Fortschritt in der neueren

Entwicklung der Opfertheorie bezeichnet Kliefoth's „ursprüngliche Gottesdienstordnung" zunächst darin, daß der Verf. das subjective Moment im Opfer nicht blos gebührend hervorhebt, sondern auch ihm seine prinzipiell richtige Stellung anweist; nicht wie Hengstenberg und Andere an der Spitze des ganzen Opferbegriffs, also daß es diesen beherrschte und das objective Moment in eine secundäre Stellung drängte, sondern in die zweite Linie, der Dankbarkeit für die zuvor im Opferverhältniß selbst von Gott gespendeten Gaben. „Rechte wahre Religion führt immer auf ein Opferverhältniß zurück, **in** welchem Gott sich und sein Gut den Menschen giebt und mittheilt, und der Mensch, Solches in Bitte und Danksagung entgegen nehmend, wiederum sich und all sein Leben seinem Gott hingiebt und ergiebt" (S. 7). Solch ideales Opferverhältniß kann in Wahrheit nur zwischen Gott und dem sündlosen Menschen bestehen, und deshalb ist das Gebet auch nur in diesem Falle Correlat des Opfers. Nach dem Falle wird die Sühne in die erste Linie zu stellen sein, damit überhaupt nur die Möglichkeit eines solchen Verkehrs zwischen Gott und Menschen wieder hergestellt werde (S. 9). „Eine solche sühnende Thatsache kann indeß nicht von den Menschen, sondern allein von Gott ins Werk gerichtet werden" (10). „Gott selbst muß die sühnende Thatsache herstellen, das Sühnmittel geben, die vollbrachte Sühne gelten lassen und solche Gültigkeit dem Menschen aussprechen" (11) . . . „Gott giebt für den Menschen ein schuldloses Leben zur Bedeckung seiner Schuld dahin, und der Mensch faßt sein Leben in Reue und Glauben in dies Sühnmittel ein, stirbt nach seinem inwendigen Menschen mit demselben, und giebt sich so in dem Sühnmittel der Gnade Gottes hin; ist aber damit der Mensch versöhnt, so sucht er, in das ihn Versühnende gefaßt, auch das göttliche Wohlgefallen wieder; und Gott, nicht ihn, sondern das, was für ihn genug gethan hat, ansehend, nimmt ihn zu Wohlgefallen an; so stellt sich denn auf Grund der geschehenen Sühne die Gemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen wieder her, und erst dann kann es wieder zu einem Umgange zwischen Gott und Menschen kommen."

Mit dieser einfachen schlagenden Darlegung stellt sich Kliefoth völlig auf den altkirchlichen Boden; die Entstehung des Opfers aus Gottes Einsetzung, die stellvertretende Genugthung und die richtige Stellung zwischen dem hilastischen und eucharistischen Opfer ist wieder gewonnen; hinzugewonnen ist die richtige Betonung des subjectiven Moments: Stellvertretung eines schuldlosen Lebens durch ein blutiges

Opfer, und Reue und Glauben von Seiten des Menschen muß ineinander-greifen (lehrt Kl.), „erst auf Grund eines solchen in göttlichem Sühnopfer und menschlichem Glaubensopfer bestehenden Opferverhältnisses, erst wenn Gott und Mensch auf Grund dieses Opfers zur Sühnung, Rechtfertigung und Versöhnung miteinander gehandelt haben, kann wieder von dem ursprünglichen Opferverhältniß, von dem unblutigen Opfer der gegenseitigen Lebenshingabe die Rede sein" (S. 12).

Ebenso entschieden nimmt Kl. seinen Standpunkt auf dem Boden der altkirchlichen Typik wieder ein, wie denn auch seine ganze Darlegung des Opferbegriffs der vergleichenden Hinweisung auf die heidnischen Opfer kaum Erwähnung thut, um so mehr aber Gedanken für Gedanken aus dem neuen Testament ableitet und hervorhebt. „Wir werden hoffen dürfen, nicht blos überhaupt aus dem Opfer Christi das alttestamentliche Sühnopfer recht zu verstehen, sondern auch insbesondere die Stellung der Thierpersönlichkeit im alttestamentlichen Opfer zu dem Opfernden und seiner Sünde zu erkennen, wenn wir die Stellung Christi in seinem Opfer zu dem Sünder und seiner Sünde zuvor ansehen" (34). „In Christi Opfer erfüllen sich sämmtliche Arten des alttestamentlichen blutigen Opfers; er ist das rechte Sündopfer, Brandopfer und Schelem, in welchem allein fortan alle Menschen Vergebung der Sünde, Gottes Wohlgefallen und die göttliche Gemeinschaft suchen und finden sollen" (178). Kl. allein unter den Neueren wagt es dem entsprechend, nicht blos im Sündopfer die typische Beziehung auf Christi Tod, sondern auch im Brandopfer die typische Beziehung auf Christi Himmelfahrt einfach und bestimmt festzuhalten (S. 61). Daß Kl. die real sühnende Kraft der alttestamentlichen Opfer auf das sacramentliche Wort Gottes und die in Christo vollzogene Erfüllung gründet (z. B. S. 14 und sonst oft), versteht sich nach dem Gesagten von selbst.

Aber so entschieden Kl. die allein richtige altkirchliche Grundlage der Opfertheorie wiedergewonnen hat, so vermögen wir doch keineswegs ihm in alle seine Einzelausführungen hinein zu folgen, und sehen namentlich zwei Punkte in seiner Darlegung als verfehlt an, die Bedeutung, die er der Schelamin, und die, welche er der Minchah zuerkennt. Hinsichtlich des ersten Punkts schlägt Kl. Wege ein, die von der kirchlichen Lehrentwicklung geradezu abweichen, hinsichtlich des zweiten stimmt er mit den einzelnen, namentlich älteren lutherischen

Dogmatikern überein, ohne sich die fernere genauere Präcisirung dieses Punkts, wie sie namentlich bei Quenstedt und Carpov (aber auch bei Anderen) sich findet, zu Nutze gemacht zu haben.

Bei der Feststellung des Schelem geht Kl. von richtigen Voraussetzungen zu unmotivirten Consequenzen über. Richtig ist die Voraussetzung, und ganz der Apologie entsprechend, daß alle Opfer in zwei Arten, sühnende und dankende, zerfallen; richtig die andere Voraussetzung, daß überall im Opfercultus das Blut sühnenden Charakter habe, also auch in den Schelamin; aber unrichtig und mit Melanchthon und der Apologie (s. o.) nicht übereinstimmend ist die Consequenz Kliefoth's, daß darum die Schelamin, wenn in eine der beiden obigen Kategorien einzureihen, den Sühnopfern also beigezählt werden müssen, daß auch in ihnen die Sühne der eigentliche Hauptbegriff sei. Kl. wird durch diese seine Consequenz zu einer gezwungenen Deutung des Schelem geführt, welche bisher wohl bei keinem Ausleger gefunden worden ist, und auf deren nähere Darstellung wir weiter unten (§. 93) zurückkommen werden.

Bei den unblutigen Opfern giebt Kl. jede typische Beziehung auf Christum auf, und deutet sie nur noch als Hingabe der eigenen Persönlichkeit in Werken und Gaben. Zu welchen fremdartigen Deutungen auch hier die Abweichung von der kirchlichen Lehre führt, das erweist sich nicht nur darin, daß Kl. selbst erklärt, er könne die sonst angewandte Symbolik der einzelnen Typen hier nicht festhalten (S. 86), sondern auch darin, daß Kl. durch sein sichtliches Suchen nach tieferen Momenten (S. 103) das Gefühl einer gewissen Unsicherheit bekundet, und darin, daß diese ganze Behandlung der Mincha an einer Unbestimmtheit und Mangel an Präcision leidet, welche mit der eleganten klaren Darstellung des ersten Theils seiner Darlegung contrastirt.

Die Folge dieser Kliefoth'schen Deutung ist die, daß er in dem zweiten Theil seiner Darstellung auf einem Umwege in viele modernen Ideen vom Opfer wieder zurückkehrt, die der erste Theil so siegreich und glücklich beseitigt hatte, und daß überhaupt seine ganze Opferidee ihre Einheit gegen einen Dualismus zweier neben einander hergehender Systeme einbüßt, wie Kl. selbst sagt S. 122: „Die Reihe der blutigen Opfer bildet ein System, in welchem das göttliche Gnadenwerk der Versöhnung nach seinen Momenten, der Versühnung, der Wiederaufnahme in das göttliche Wohlgefallen, und der Wiederherstellung in Gottes und seines heiligen Volks Gemeinschaft sich vollzieht; und die unblutigen Opfer bilden auch ein System, in welchem das menschliche Thun des

sich selbst mit all seinem Sein und Leben Gott Darbringens und Heiligens sich vollzieht. Und beides greift so ineinander, das blutige Opfer setzt sich immer dem unblutigen voran, ermöglicht und producirt das unblutige Opfer so, daß als das Resultat des Ganzen die vollste Selbstdarbringung, der Dienst des Heiligen erscheint." Wir unsererseits urtheilen, daß, wenn beides ineinander greifen soll, es nicht in zwei parallele Systeme zerfallen darf, und daß der Christus für uns und der Christus in uns nicht beziehungslos nebeneinander hergehen können, und daß der Dienst des Heiligen als höhere Stufe über dem Vorhofsdienst nicht allein den Gehorsam der Gemeinde und die Selbstdarbringung darstellen kann, sondern ebensowohl, ja in noch höherem Grade Christum zum Centrum haben muß, als der Dienst am Brandopferaltar. Wie beide Dienste, der des blutigen und der des unblutigen Opfers, oder auch der des Vorhofs und der des Heiligen Ein organisches Ganze bilden, das hat auch freilich die bisherige Entwicklung der kirchlichen Dogmatik sowie dem entsprechend die bisherige kirchliche Entwicklung des Opferbegriffs noch nicht nachgewiesen, das wird sie erst können, wenn seitens der kirchlichen Theologie der Locus von der unio mystica, bei welchem zu Quenstedt's und Hollaz's Zeiten die Fortbildung der Dogmatik eine Unterbrechung erlitten hat, klarer herausgearbeitet sein wird.

§. 33. **Thomasius** giebt in scharfen Linien seine Opfertheorie als indirecten Schriftbeweis für die Lehre von der Sühne (l. c. S. 39 f.) und bezeugt schon dadurch, daß er die kirchliche Opferlehre in ihren wesentlichen Grundzügen sich angeeignet hat. Die typisch-symbolische Deutung des Opfers auf Christum, die sacramental sühnende Kraft des Thierbluts in allen blutigen Opfern, die stellvertretende Genugthuung durch die Substitution des vollgültigen Opfers, die rückwirkende Kraft des Sühnopfers Christi auf die Sühnkraft des alttestamentlichen Opfers, das sind alles so entschieden kirchlich traditionelle Anschauungen, daß wir bei Thomasius, da er sich über das unblutige Opfer nicht verbreitet, keinerlei Widerspruch gegen die letztere begegnet sind. Verdienstlich ist in seiner Darstellung, daß er gegen die von Delitzsch (s. o.) geltend gemachten Vorstellungen auch der Schlachtung des Opferthiers ihre symbolische Bedeutung sichert (S. 42). „Zwar hat die Schlachtung des Thiers zunächst nur den Zweck, sein Blut zu gewinnen; sein Tod, an sich betrachtet, ist im Ritual nicht das Sühnende; aber andererseits läßt sich doch auch die Vergießung des Blutes und die Ausgießung desselben, die Blutgewinnung und das Verfahren mit dem Blut nicht trennen. Im Ritus sind es freilich zwei gesonderte Akte;

aber das kommt auf Rechnung des äußerlich symbolischen Charakters der Handlung, welcher nöthigt, dasjenige in mehrere Momente zu zerlegen, was der Idee nach eins ist. Beides zusammen stellt die stellvertretende Hingabe an Gott dar; denn so wenig die Tödtung sühnend ist, abgesehen von dem nachfolgenden Verfahren mit dem Blute, so wenig dies abgesehen von der vorangegangenen Schlachtung."

§. 34. **Philippi.** Weit eingehender als Thomasius entwickelt Philippi in dem vierten Bande seiner Glaubenslehre die Theorie vom blutigen Opfer, und wir dürfen es wohl als ein Zeugniß für die Wiedergewinnung des verlorenen Terrains auf dem Gebiete der Opferlehre ansehen, daß die beiden bedeutendsten Dogmatiker unserer Tage die kirchliche Opferlehre bereits als unbestreitbaren Bibelbeweis für die Lehre von der Versöhnung und für das priesterliche Amt Christi in Anwendung bringen. Auch Philippi vertritt die oben als von Thomasius eingenommen bezeichneten kirchlichen Positionen, aber er erläutert die kirchliche Lehre durch so tiefeingehende Gedanken, weiß auch die meisten der an Kliefoth's Darstellung von uns hervorgehobenen Mängel so geschickt zu vermeiden, daß wir die Darstellung des blutigen Opfers bei Philippi (über das unblutige verbreitet er sich nicht näher, und wir können daher die einzelnen sporadischen hierauf bezüglichen Bemerkungen, mit denen wir uns nicht überall in Einklang wissen, wohl übergehen) neben Kliefoth's Ausführungen für das Vorzüglichste halten, was die neuere Theologie auf beregtem Gebiete geleistet hat.

Einen wesentlichen Fortschritt bezeichnet Philippi's entschiedener Protest gegen den (auch noch bei Kurtz und Delitzsch gefundenen) Wechsel der Subjekte im Opferdrama, der Umtauschung des alter ego mit dem ipse ego, vor welcher zu Philippi's Verwunderung keiner der neueren Theologen zurückgeschreckt sei (S. 293). Ph. seinerseits deutet daher nicht blos den Opferbrand im Sündopfer, sondern auch das Brandopfer, als vorzüglichste Darstellung des Opferbrandes, auf Christi Erlösungswerk. Die Stelle Eph. 5, 1 (S. 294), welche Ph. „unbezweifelt" auf das Sündopfer bezieht, deutet er so, daß hierin der Opferbrand des Sündopfers bezeichnet sei und fügt hinzu: „Wir sehen hieraus, wie dem Apostel das sühnende Strafleiden Christi zugleich die vollendetste Selbsthingabe oder die vollendetste Gehorsamsthat, und eben als diese Einheit von Leiden und Thun Erwerbung nicht nur der negativen Schuldaufhebung, sondern auch des positiven göttlichen Wohlgefallens ist." Nur die Unvollkommenheit des Typus sei der Grund,

daß Leiden und Thun Christi nicht in einem einzigen Akt präfigurirt werden konnten. Eben so stellte der Hebräerbrief das Sündopfer Christi unter den Gesichtspunkt der Selbsthingabe, der vollendeten Leistung, der vollkommensten Gehorsamsthat (S. 296) . . . „und so kann an der stellvertretenden Bedeutung dieses Schlußritus der Sündopferhandlung, so wie daran, daß sie das aktive Moment der Sündopferdarbringung symbolisirt, nicht gezweifelt werden" (S. 297).

Noch schärfer tritt die Symbolisirung des activen Gehorsams Christi im Brandopfer ans Licht: „Das Brandopfer ist Erwerbung des göttlichen Wohlgefallens durch völlige Willenshingabe an den Herrn, oder vollkommen stellvertretende Gehorsamsthat, auf Grund der geschehenen, und auch beim Brandopfer zur Darstellung gebrachten Blutsühne" (S. 313). Ph. schließt hier das subjektive Moment der Selbsthingabe des Opferdarbringenden nicht aus, aber er läßt es doch, und auch dies ist ein wesentlicher Fortschritt, nur auf Grund des zunächst im Brandopfer dargestellten stellvertretenden thätigen Gehorsams Christi sich vollziehen, und macht dadurch wenigstens einen Ansatz dazu, die beiden bei Kliefoth noch parallel neben einander hergehenden Opfer, das objective Opfer Christi und das subjective der Gläubigen in einen organischen Verband zu bringen. Ein bindendes Glied ist ihm hiebei der doppelseitige Charakter des Priesterthums, sofern bald Christus Priester Gottes für uns sei, bald die gläubigen Christen ebenfalls priesterlich Amt verwalten (S. 315). „Nach Erfüllung der stellvertretenden Seite durch das Opfer Christi blieb noch die repräsentative Seite durch das neutestamentliche geistliche Priesterthum, die Gemeinde der Gläubigen (1 Petr. 2, 5. 9.), welche sich selbst zu einem Gott wohlgefälligen Brandopfer darbringen sollte, zu erfüllen. Auf Grund des Leidensgehorsams Christi sollte der geistliche Priester selbst mit Christo sterben und im Gehorsam der vollkommenen Selbsthingabe sich Gott darstellen als ein ihm wohlgefälliges Opfer, vgl. 1 Petr. 2, 24." (S. 316.)

Vortrefflich ist auch, was Philippi über das Friedensopfer sagt (S. 317—319), in welchem, als der Darstellung der wiedergewonnenen Gemeinschaft zwischen Gott und dem Volke, und den Gliedern des letztern untereinander, er den Höhepunkt und naturgemäßen Abschluß aller blutigen Opfer erkennt, eine Hinweisung auf Joh. 6 und auf die sacramentliche Vereinigung zwischen Gott und seinem Volk (319). „So also ist in der Darbringung und dem Genuß der Friedensopfer die auf Grund der expiatio sich vollziehende justificatio und unio my-

stica der Gläubigen mit dem Herrn typisch präformirt." Nicht minder treffend ist, was Philippi über das im Friedensopfer zum Ausdruck kommende subjective Moment beibringt, dem er bis zur ἐθελοθρησκεια im Gelübde und freiwilligen Dankopfer Rechnung trägt (S. 321—322). Auf manchen anderen wichtigen Punkt, den erst Philippi wieder ans Licht gebracht hat, werden wir in unserer späteren Darstellung zurückkommen.

---

§. 35. Ein **Rückblick** auf die geschichtliche Entwickelung des Opferbegriffs in unserem Jahrhundert lehrt uns, daß die Auffassung desselben allzeit dem jeweiligen Entwicklungsstandpunkte dogmatischer Klarheit und kirchlicher Lehre entspricht. Der Bährsche Subjectivismus ist deß nicht minder Zeugniß, als der Uebergangsstandpunkt Keil's und die dogmatische Klarheit in Thomasius und Philippi, die so eben die letzten Reste der Unkirchlichkeit der Opferauffassung abzustreifen im Begriff stehen. Er lehrt uns aber ferner auch, daß die Rückkehr zu dem Schatz kirchlicher Lehre in siegreichem Fortschritt begriffen ist, und daß letztere aus dem Läuterungsfeuer, das sie zu bestehen gehabt hat, nicht unverändert, sondern erheblich gefördert hervorgegangen ist.

Wir können es ja nicht in Abrede stellen, daß von den unkirchlichen Bearbeitern des Opferbegriffs mancher dankenswerthe Beitrag zu einem tieferen Verständniß einzelner Parthien im Opferbegriff geliefert worden ist, den man für die weitere Verarbeitung desselben benutzen muß. Eben so wenig können wir es in Abrede stellen, daß auch die kirchliche Lehre, selbst in ihrer ausgeprägtesten Gestalt, noch mancherlei Arbeit übrig gelassen hat. Es gilt namentlich, eine sorgsame Ausscheidung der unberechtigten typologischen Einfälle vorzunehmen; es gilt, bestimmte Canones aufzufinden, damit die Feststellung der Typen und Antitypen nicht dem willkührlichen Ermessen der Ausleger überlassen bleibe; es gilt, die Opferidee in ihrer Totalität und in ihrem Einzelorganismus zu präcisiren; es gilt, namentlich das subjective Moment im Opfer zu seiner nöthigen Geltung zu bringen; es gilt, durch strikttere Anwendung der kirchlichen Lehre von der unio mystica auf den Opferbegriff die Brücke herzustellen zwischen dem subjectiven und dem objectiven Moment im Opfer; es gilt endlich, die Ausprägung des Opferbegriffs im neutestamentischen Dogma und Cultus, namentlich den organischen Zusammenhang zwischen Opfer und Abendmahl klar ans Licht zu fördern. Indem wir uns zu dieser Arbeit nunmehr anschicken, beginnen wir mit der Aufstellung der Canones.

II. Canones zur wissenschaftlichen Feststellung des Opferbegriffs.

§. 36. **Nothwendigkeit der Aufstellung solcher Canones.** Die geschichtliche Darstellung der neuesten Versuche zur Feststellung des alttestamentlichen Opferbegriffs hat uns ein solches Gewirre der widersprechendsten Deutungen im Großen und im Einzelnen gezeigt, daß ein jeder, der nicht, in der guten Meinung zu entwirren, die Verwirrung nur noch fördern will, durch bestimmte einfache Regeln sich leiten lassen muß, welche in sich unbestreitbar, zugleich einen gewissen Wegweiser durch das Labyrinth der Deutungen abzugeben im Stande sind. Schon Bähr sucht dem Bedürfniß nach solchen Regeln entgegenzukommen, und giebt sechs Canones (I. S. 46 f.): „1) der symbolische Cultus im Ganzen und im Einzelnen muß solche Ideen und Wahrheiten darstellen, welche mit den anerkannten und auch sonst klar ausgesprochenen Principien des Mosaismus übereinstimmen; 2) die Deutung der einzelnen Symbole ist vor Allem bedingt durch eine genaue Kenntniß ihrer Beschaffenheit. 3) Bei der Deutung jedes einzelnen Symbols ist zunächst von seinem Namen auszugehen. 4) Jedes einzelne Symbol hat im Allgemeinen nur Eine Bedeutung. 5) Jedes einzelne Symbol hat immer dieselbe Grundbedeutung, in so verschiedener Verbindung und Zusammenhang es auch vorkommen mag. 6) Bei jedem einzelnen Symbol, es sei Sache oder Handlung, muß dasjenige, was die zu symbolisirende Idee constatirt, wohl unterschieden werden von demjenigen, was nur um der gehörigen Darstellung willen dazu erforderlich ist, also nur untergeordnete, dienende Bedeutung hat."

„Von diesen sechs Regeln sind Nr. 3, 4 und 5 brauchbar, 4 und 5 in eine zusammenziehen, die übrigen sind zu allgemein gehalten und darum nicht geeignet, als Deutungsregeln festgehalten zu werden. Denn ad 1 trifft die Voraussetzung, als seien die Principien des Mosaismus auch nur mit einer Annäherung von Uebereinstimmung von den Gelehrten erkannt, nicht zu; Nr. 2 ist selbstverständlich, giebt also keinen Anhaltspunkt; Nr. 6 spricht von einer Grundidee und untergeordneten Stücken bei den einzelnen Opferhandlungen, giebt aber keinerlei Anhalt, um die Grenze zwischen beiden zu ziehen. Wir können also nur die beiden mittleren Canones für erheblich und fruchtbar erachten.

Wie wenig aber die Bährschen sechs Deutungsregeln ihrem Zweck entsprechen, der Willkühr irgend welchen Damm entgegenzustellen, das bezeugt die grundverschiedene Deutung der nach Bähr aufgestandenen Erklärer, von denen einer (Keil) fast in demselben Satze die Richtigkeit der Bährschen Deutungsregeln im Allgemeinen anerkennt, und doch dabei zugleich ihrem Autor den Vorwurf macht, er habe die Grundidee des Opfers nicht richtig erkannt (S. 609, 610).

Wir stellen also für unsere Entwickelung des Opferbegriffs folgende anderweitige Canones auf, in Bezug auf welche wir uns der Uebereinstimmung der bewährtesten Ausleger erfreuen.

§. 37. Can. 1. Weil das mosaische Opfer eine göttliche Stiftung ist, kann ein tieferes Verständniß desselben nur aus der heiligen Schrift gewonnen werden.

Zu diesem Ende wird man, um das richtige Verständniß des Opfers zu gewinnen, von dem Wortlaut der mosaischen Urkunde aus, rückschließend die Opfer der patriarchalischen Zeit, über die nur sporadische Nachrichten vorhanden sind, verstehen lernen, wird dann vorwärts gehend die Bedeutung prüfen, die die Propheten den Opfern beilegen, und dann sehen, wie die Erfüllung im neuen Testament zu Typus und Weissagung des alten sich verhält. Auf diese Weise wird einerseits das Erfüllungslicht des neuen Testaments uns die scharfen Schattenlinien des alten beleuchten, und andererseits werden diese also schärfer erkannt, weil von Gott selbst scharf hingezeichnet, uns manchen Fingerzeig geben, um manchen Ausspruch des neuen Testaments, eben weil er auf Vorbilder des alten hinweist, auch mehr in der Tiefe zu verstehen.

Vgl. Hengstenberg (Beitr. S. 632): „Die Feststellung der symbolischen Bedeutung muß uns den Schlüssel des Verständnisses gewähren für die Andeutungen des N. T. in Bezug auf die typische Bedeutung, und wiederum, was wir aus dem N. T. in Bezug auf die typische Bedeutung erkennen, muß der Feststellung der symbolischen Bedeutung zur Bestätigung dienen.“ Delitzsch (S. 735): „Bis auf die große Weissagung vom Selbstopfer des Knechtes Jehovah's Jes. 53 (hinzugenommen etwa Ps. 40) ist es (das Opfer) ein stummer Typus geblieben. Erst die Erfüllungsgeschichte hat das Räthseldunkel des Schattens völlig gelöst. Wie sollten wir also die Erfüllungsgeschichte in das Dunkel des Schattens und nicht vielmehr das Schattenbild in das Licht des offenbar gewordenen Mysteriums stellen!“ Thomasius (S. 43): „Was das vorbildliche in schattenhaften Abrissen darstellt, wird sich im gegenbildlichen wahrhaft erfüllen; die göttliche Idee des

Opfers wird sich in ihm vollständig verwirklichen. Deshalb empfängt auch jenes erst von diesem sein volles Verständniß." Kliefoth (34): „Wir werden hoffen dürfen, nicht blos überhaupt aus dem Opfer Christi das alttestamentliche Sühnopfer recht zu verstehen, sondern auch insbesondere die Stellung der Thierpersönlichkeit im alttestamentlichen Opfer zum Opfernden und seiner Sünde zu erkennen, wenn wir die Stellung Christi in seinem Opfer zu der Sünde und dem Sünder zuvor ansehen."

§. 38. **Canon 2. Weder die Vermuthungen der eigenen erleuchteten Vernunft, noch die Vergleichung der heidnischen Opfer, noch die rabbinische Tradition geben einen sicheren Anhalt zur Erläuterung des alttestamentlichen Opfers.**

Mit den Wahrscheinlichkeits-Fündlein der eigenen Vernunft ist in Bezug auf die Bestimmung des Ursprungs der Opfer viel Unfug getrieben worden, wie wir oben gesehen haben. Neumann sagt richtig (S. 235): „Wo es sich um die Centralkraft des Christenthums handelt, da sollten die Theologen wenigstens das Rathen und Meinen einstellen, da sollten sie mit dem ganzen Eifer der treuesten Hingebung an die Wahrheit darnach trachten, die Idee des Opfers als eine für das Wesen des Christenthums schlechthin unentbehrliche aus den historisch gegebenen Daten über das alttestamentliche Opfer zu gewinnen und zu erweisen, da dieses sich selbst als eingesetzt und bestimmt in allen Beziehungen durch den Willen Jehovahs durch göttliche Offenbarung kundgiebt." Die Richtigkeit und Wichtigkeit dieses Canons beweist Neumann selbst durch sein Abweichen von demselben, indem er, die Entstehung der Opfer, anstatt auf die Schrift, auf allerlei Meinungen begründend, zu einem durchaus falschen Opferbegriff geführt wird. Hinsichtlich der Erläuterung der alttestamentlichen Opfer aus dem heidnischen hat Grotius und Lassaulx des Guten zu viel, Bähr, Tholuck, Brenz übergenug gethan. Letzterer sagt (fol. 2 a): „Von den Opfern der Heiden bezeugen die Gebräuche selbst, daß sie aus der Lehre sowohl als dem Beispiel der Patriarchen entsprungen sind. Deshalb haben wir auch die heidnischen Opfer mit den mosaischen verglichen. „Calov dagegen entgegnet dem Grotius, „daß man nicht von Gottes Affen dem Teufel, zu lernen habe, was Gottes Absichten seien, oder wie Gottes Anordnungen zu verstehen seien." Da Paulus selbst uns den Canon giebt (1 Cor. 10, 20): „Aber ich sage, daß die Heiden, was sie opfern, das opfern sie den Teufeln und nicht Gott", so haben wir

hinsichtlich der Vergleichung heidnischer Opfer mit den mosaischen Vorsicht anzuwenden. Obgleich es daher immerhin interessant sein wird, zu beobachten, wie auch unter den heidnischen Opfern noch die Spuren der Offenbarungsmuster, denen sie sichtlich nachgebildet sind, zu erkennen sind, so kann man sie, weil sie da, wo sie von diesem Offenbarungsmuster abweichen, corrumpirt sind, nicht verwenden, um das Opfer selbst zu verstehen. — Die Rabbinen sind namentlich von Lundius, Reland und Molitor reichlich ausgebeutet und zur Erläuterung des Opferbegriffs verwandt worden. Sie widersprechen sich oft scharf und haben für die Ausdeutung des Opfers so viel Werth, als die römisch-katholische Tradition für die Ausdeutung der h. Schrift. Ihre Deutungen sind zumeist sehr späten Ursprungs, und es ist kaum möglich, die ursprünglich hebräische Ueberlieferung, die sich auch bei ihnen finden mag, von den entstellenden Zusätzen zu unterscheiden. Bähr sagt von ihnen (I. S. 5): „Hinsichtlich des Verständnisses des israelitischen Cultus sollte man gerade bei den streng jüdischen Schriftstellern am meisten Aufschluß erwarten; sie halten in der Regel mit pharisäische Stagnation am Buchstaben, streiten über die geringfügigsten Dinge, wie z. B. ob der h. Armleuchter in die Länge oder in die Quere gestanden, bis aufs Blut, und denken nicht daran, nach dem Zweck der Cultusvorschriften zu forschen; und wenn einmal einer sich darauf einläßt, so sind seine Meinungen hölzern und abenteuerlich." Das Verständniß des Opfers ist dem der Weissagung allzeit entsprechend, und wenn schon die Zeit der alttestamentlichen Apokryphen, weil ihr die Weissagung mehr aus dem Auge gerückt war, Spuren zeigt, daß ihr auch die richtige Deutung des Opfers abhanden gekommen war, so gilt dies doppelt von der Zeit der rabbinischen Scholastik.

§. 39. **Canon 3.** Es ist klare unzweifelhafte Lehre des neuen Testaments, daß der Opfercultus im Verhältniß eines Typus zu Christo dem Antitypus steht.

Die Wörter Typus (Hebr. 8, 5; Röm. 5, 14) und Antitypus (Hebr. 9, 24) werden nicht nur ausdrücklich im neuen Testament auf das Opfer angewandt, sondern der Herr selbst und seine Apostel, namentlich der Hebräerbrief, weisen in der Spezialdeutung der einzelnen Opferhandlungen so deutlich auf die Erfüllung des alttestamentlichen Opfercultus in Christo hin, daß wir anstatt der weiteren Begründung unseres Canons auf die bezügliche spätere Darstellung der neutestamentlichen Opferlehre verweisen.

§. 40. **Canon 4.** Dies typische Verhältniß beschränkt

sich nicht auf das Sünd- und Schuldopfer, sondern erstreckt sich auf den ganzen Opfercultus. Wie weit die typische Deutung auf die Einzelheiten eingehen dürfe, wird durch die deutlichen Angaben des neuen Testaments und die Symbolik der h. Schrift überhaupt bestimmt.

Kliefoth (178): „In Christi Opfer erfüllen sich sämmtliche Arten des alttestamentlichen blutigen Opfers: er ist das rechte Sündopfer, Brandopfer und Schelem, in welchem allein fortan alle Menschen Vergebung der Sünde, Gottes Wohlgefallen und die göttliche Gemeinschaft suchen und finden sollen." Derselbe (S. 176): „Wir sehen deutlich aus dem ganzen neuen Testament, und namentlich aus dem Brief an die Hebräer, daß die Apostel und apostolischen Christen jede alttestamentliche Institution an die Person und das Werk Christi halten, um danach zu bestimmen, was und wie dieselben fortan gelten, und so nicht sich ein beliebiges Neues vom Cultus anstatt des zur Seite geworfenen alttestamentlichen Cultus zurecht machen, sondern den alttestamentlichen Cultus, und zwar nicht den Synagogendienst, sondern den Tempeldienst, nach Maßgabe der Thaten Gottes in Christo in den neutestamentlichen Cultus überbilden." Epiphanius (haer. 55): „Christus war zugleich Tempel, Opfer, Priester, Altar, Gott, Mensch, König, Hoherpriester, Schaf, Lamm für uns, alles in allem geworden, damit er auf alle Weise unser Leben würde." (Aehnlich Augustinus.) Bei der Deutung der einzelnen Theile des Opfercultus hat man sich sorgsam zu hüten, die Symbolik des heutigen Lebens anzuwenden (z. B. dem Salz die Bedeutung witziger Rede, dem Weihrauch die Bedeutung der Huldigung unterzulegen); die h. Schrift selbst giebt in völlig genügender Weise ganz bestimmt die Deutung an, die man einzelnen Theilen des Opfercultus zu geben hat. An diese hat man sich streng zu binden, damit man nicht in willkührliche Phantasien gerathe.

§. 41. **Canon 5.** Wie das Opfer des A. T. ein Typus war, der auf Christum hinwies, so ist die Opfergemeinde des A. T. ein Typus auf die Gemeinde der Heiligen des neuen Bundes.

Lange: „Das Opferwesen ging nicht allein auf das Geheimniß Christi, sondern auch des Christenthums" (vergleiche auch Keil S. 27 zu Ende).

§. 42. **Canon 6.** Der Priester im Opfercultus bildete in zwiefacher Stellung bald Christum und dessen priesterliches Amt, bald die Gemeinde und deren allge-

meines Priesterthum, insonderheit die wahrhaft Gläubigen, die Priesterrecht und Amt in der Gemeinde des neuen Testaments haben, ab. Beide Beziehungen sind deshalb genau auseinander zu halten.

Jeder Priester ist gesetzt, an der Menschen Statt vor Gott zu treten, deshalb vertrat schon im alten Testament der Priester die Gemeinde. Kliefoth (19): „Weil die Heiligkeit Israels noch nicht die rechte ist, muß seine Heiligkeit concentrirt und potenzirt erscheinen im Priesterthum ... das Volk bedarf eines die Missethat tragenden Priesterthums (2 Mos. 28, 38), und selbst dies muß concentrirt und potenzirt erscheinen im Hohenpriester ... alle diese bekommen für sich und ihre mittelnde Thätigkeit nach rückwärts wirkende Kraft von dem rechten Hohenpriester, der schließlich durch seine mittelnde Thätigkeit ein wirkliches Volk von lauter Priestern schafft." (Derselbe S. 200): „Das Wort „Trinket alle daraus" enthält die Erklärung aller Christen zu Priestern gegenüber dem levitischen Priesterthum. Am Opfermahl durfte nur Theil nehmen, was priesterlich war." (S. 202): „Alle, die in seinen Tod getauft sind, und das Wort vom Kreuz im Glauben angenommen haben, sollen dieses sein Fleisch und Blut, das immer er selbst ihnen darreicht, und das sie mit ihm und durch ihn mit dem dreieinigen Gott und unter sich selbst in Gemeinschaft setzt und erhält, bis zu seiner Wiederkunft essen und trinken, weil sie in Wahrheit alle Priester, und berechtigt sind, wie in das Heilige einzugehen und Gott zu nahen, so auch das rechte Passah zu essen.

§. 43. Canon 7. Weil Christus in seinen Gliedern lebt, so ist das, was das alttestamentliche Opfer von Christo aussagt, in secundärer Beziehung auch auf die einzelnen Gläubigen und die Gemeinde als Christi Leib zu deuten. Doch ist diese secundäre Deutung, die in den einschlagenden Aussprüchen des neuen Testaments ihre Berechtigung und ihre Grenze findet, von der primären Deutung streng zu sondern.

Brenz sagt: „Wenn wir die Glieder Christi sind, so heißt dies (Verbrennen des Opferthiers), daß seine Gliedmaßen auch mit verbrannt werden." Tholuck (S. 101): „Es ist eine für das Verständniß paulinischer Lehre unentbehrliche und eine der reichsten Anschauungen des Apostels die von dem Einswerden Christi mit den Gläubigen. Glauben an Christum ist nach Paulus das Entstehen einer neuen Persönlichkeit, ein Werden Christi in uns vom Embryo bis zum vollen

Mannesalter (Gal. 4, 19; Eph. 4, 13. 15). Von diesem Gesichtspunkte aus sind jene Aussprüche zu verstehen, nach welchen der Gläubige in die Gemeinschaft des Lebens, des Leidens und der Verherrlichung Christi tritt, alle Stadien des Lebens Christi mit durchläuft (Gal. 2, 20; Phil. 3, 10; 2 Cor. 4, 10; 2 Tim. 2, 11; Col. 1, 24; 3, 3, 4) — eine Vorstellung, für welche Aussprüche Christi selbst, wie Matth. 10, 40; 25, 40; Joh. 15; 17, 23. 24 die Grundvoraussetzung enthalten. In dieser neugepflanzten Persönlichkeit, und nicht nach dem, was er aus sich selbst ist, schaut Gott den Gläubigen an." Philippi (S. 315): „Nach Erfüllung der stellvertretenden Seite durch das Opfer Jesu Christi blieb noch die repräsentative Seite durch das neutestamentliche geistliche Priesterthum, die Gemeinde der Gläubigen (vergl. 1 Petr. 2, 5. 9), welche sich selbst zu einem Gott wohlgefälligen Brandopfer darbringen sollte, zu erfüllen. Auf Grund des Leidensgehorsams Christi sollte der geistliche Priester selbst mit Christo sterben, und im Gehorsam der vollkommenen Selbsthingabe sich Gott darstellen als ein ihm wohlgefälliges Opfer (vgl. 1 Petr. 2, 24)."

§. 44. **Canon 8. Da das Opfer Typus, Christus aber die Erfüllung ist, so dürfen und müssen wir, die Christum geschaut haben, in der Deutung der einzelnen Theile tiefer gehen und mehr erkennen, als die alten Väter und Moses selbst mit bewußter Erkenntniß vom Opfercultus verstanden haben.**

Da „das im alten Testament aufgestellte Opferritual das wahrhaftige und vollkommene Opfer des N. B., eine stumme und doch sprechende Symbolik" ist, so gilt von dieser Weissagung dasselbe, was Petrus von den Verbal-Weissagungen sagt, daß die h. Männer Gottes ihren eigenen Worten gegenüber als Schüler dagestanden sind, die hernach erst mit klarem Verständniß das noch zu erfassen hatten, was sie zuvor in heiliger Begeisterung geschrieben haben von Christo. Moses aber, der den Bauriß zur Hütte als heiliges im Himmel selbst entworfenes tabnith empfing, konnte der Natur der Sache nach noch nicht alle die Geheimnisse mit klarem Blick erkennen, die auch die Engel zu schauen gelüstete, und die erst als die Zeit erfüllet war, kündlich groß offenbart vor unsern Augen sich enthüllt haben. Darum verstehen wir an der Hand des neuen Testaments mehr von der tieferen Bedeutung des Opferrituals als Moses selbst. So sagt auch Tholuck (82): „Allerdings wird auf der Stufe reflexionsloser Unbefangenheit dem Menschen sein eigenes symbolisches Thun nicht immer

als solches zum Bewußtsein kommen; die weite Herrschaft der unbewußten Symbolik ist demnach nicht blos im Alterthum, sondern selbst unter uns zugegeben." Wenngleich wir also Delitzsch in dem einen Worte nicht völlig beipflichten können, daß das Opfer bis Jes. 53 ein stummer Typus gewesen sei, so wissen wir uns mit seinem anderweitigen Wort (S. 745) um so mehr in Einklang: „Die neutestamentliche Schrift ist vollberechtigt, die Opferthora als neutestamentliche Bilderschrift zu deuten, und in Entzifferung dieser über den Sinn des Rituals, welches ihm selber jenseitige letzte Gründe hatte, hinauszugehen", nur daß wir die neutestamentliche Deutung nicht so sehr ein Hinausgehen, als ein in die Tiefe der symbolischen Geheimnisse Hineingehen nennen möchten.

§. 45. **Canon 9.** Da die ganze Opferhandlung, als göttliches Gebilde, ein in schönster Gliederung wohl gefugtes Ganzes bildet, so darf der einheitliche Charakter dieses Ganzen nicht dadurch gefährdet werden, daß man demselben Ritus verschiedene Subjecte unterlegt. Auch hat jeder Ritus nur Eine Grundbedeutung, durch welche die typische Auslegung begrenzt ist.

Kliefoth (S. 122): „Die Reihe der blutigen Opfer bildet ein System, in welchem das göttliche Gnadenwerk der Versöhnung nach seinen Momenten der Versühnung, der Wiederaufnahme in das göttliche Wohlgefallen, und die Wiederherstellung in Gottes und seines h. Volks Gemeinschaft sich vollzieht, und die unblutigen Opfer bilden auch ein System . . . und beides greift ineinander." (S. 28): „Das alttestamentliche blutige Opfer ist an sich nur Eines, weil alle blutigen Opfer dem Einen Zwecke der Sühne dienen . . ." (S. 82): „es wäre durchaus möglich gewesen, daß die Thora nur Eine einzige Form für das blutige Opfer gegeben hätte . . . aber die Einrichtung der Thora, welche die einzelnen Momente des Einen blutigen Opfers zu einzelnen Unterarten desselben fixirt, ist ungleich praktischer . . ." Kurtz (S. 150): „Wie das Auseinandertreten der Menschheit in Individuen, Charaktere, Temperamente, Nationalitäten nicht ein mechanisches Zerschneiden ist, so daß das eine Individuum nur einen Theil dessen empfangen habe, was zur Idee der Menschheit gehört, und ein anderes wieder einen anderen, sondern vielmehr ein solches, wobei jedes Individuum das Ganze, das die Idee der Menschheit ausmacht, weil es ohne dies aufhören würde, Mensch zu sein, erhält, aber das Einzelne verschiedenartig potenzirt ist, so daß hier hervortritt, was dort zurücktritt, hier eine be-

sondere Bildungs- und Entwicklungsfähigkeit des einen Organs oder Talents, dort eines anderen hervortritt — so verhält es sich auch mit dem Auseinandertreten der Gesammtopferidee in einzelnen Opferarten. Was zur Idee des Opfers wesentlich und unumgänglich nöthig ist, findet sich bei allen, aber verschieden potenzirt."

§. 46. **Canon 10.** *Da der persönlichen Einheit des Antitypus (Christus) eine in mannigfaltige Glieder zerspaltene Einheit des Typus gegenübersteht, so ist es unvermeidlich, daß im Opfercultus manches neben und nacheinander in einzelne Handlungen auseinanderfällt, was in Christo sich einheitlich erfüllt.*

Durch Nichtbeachtung dieses Canons ist z. B. Bähr zu dem Schluß gekommen, daß nicht der Tod des Opferthiers, sondern nur das Blutbesprengen sühnende Kraft habe, daß das Schlachten des Opferthiers daher ein ganz untergeordneter Akt sei, dem nur die Bedeutung eines Blutgewinnungsmittels zukomme, während in der That das Blut doch nur darum Sühnemittel ist, weil es eines Geschlachteten Blut ist, weshalb Kliefoth (258) mit Recht geltend macht: „Es liegt in der Unvollkommenheit des Typus, daß durch ihn nur neben- und nacheinander zur Darstellung gebracht werden kann, was beim Antitypus in- und mit- und durcheinander sich vollzieht."

§. 47. **Canon 11.** *Weil der Opfercultus ein göttliches Gebilde ist, so haben auch die kleinsten Details desselben ihre tiefere symbolische Bedeutung, die man aufzusuchen, und nicht durch die Erklärung, es seien unwesentliche Ausschmückungen, beseitigen muß* (vgl. Can. 4).

Sonst kommt man schließlich dahin, mit Clericus z. B. den Weihrauch im Opfer nur als Mittel zum Abwehren der Fliegen vom Opferfleisch anzusehen. Bähr (I. 4) aber macht richtig geltend: „Sobald nachgewiesen ist, daß Ein Prinzip das Ganze durchdringt, daß Alles bis ins Einzelste und Kleinste zusammenhängt, wird auch die Behauptung von einem willkührlichen Zusammensetzen heterogener Theile dieses Cultus von selbst zurücktreten müssen" ... (S. 22): „Außerdem aber sind wir nicht berechtigt, auch nur die scheinbar unbedeutendste Kleinigkeit für bloße Zierde oder Gepräng zu erklären. Vielmehr haben oft gerade diese vermeintlichen Kleinigkeiten einen sehr tiefen Sinn ... und zeigen sich als besonders bedeutsam und für das Ganze wichtig." Wenn von den egyptischen Tempeln gelehrte Augenzeugen sagen: „Alles spricht, Alles ist belebt: die geheimsten Winkel geben

noch eine Lehre, eine Vorschrift" (Heeren in s. Ideen), wenn an den Obelisken jeder kleine Strich für bedeutungsvoll erachtet wird, sollte da nicht das göttliche Gebilde des mosaischen Cultus einen gleichen Anspruch auf Beachtung seiner Kleinigkeiten erheben dürfen?"

§. 48. **Canon 12.** Bei der Deutung des Einzelnen ist überall zunächst vom Namen auszugehen.

Dieser Canon stimmt mit dem dritten Bähr'schen zusammen, und trägt seinen Beweis in sich selbst.

Vorstehende zwölf Canones, die, wie wir nachgewiesen haben, in Uebereinstimmung mit den bedeutendsten Auslegern aufgestellt sind, bieten nach unserem Urtheil nicht nur ein genügendes Correctiv gegen eine abirrende und willkührliche, sondern auch einen genügenden Wegweiser für eine gesunde Typik. Und wenn Bähr (I. 18), geärgert durch die Willkühr der coccejanischen, und dadurch mißtrauisch gemacht gegen die altkirchliche Typik, weil beiden der Mangel an einer idealen Auffassung des Zusammenhangs zwischen dem alten und neuen Bunde, so wie der Mangel an festen Prinzipien und Gesetzen, so wie eine Verkennung der Natur des Typus vorzuwerfen sei, sich von der biblischen Typik abgewandt hat, so dürfen wir wohl, nachdem die von Bähr aufgestellten Gesetze und Prinzipien sich als unzureichend erwiesen haben, auf Grund unserer klar und bestimmt hingestellten Canones zur altkirchlichen, wesentlich biblischen Typik zurückkehren; freilich von vornherein die Aufgabe ins Auge fassend, daß wir die vielen bei den alten Kirchenlehrern in der That vorgekommenen Willkührlichkeiten und Abirrungen nach Maßgabe unserer Canones einer sorgsamen Correktur unterwerfen.

Erster Abschnitt.

Die Opfer vor Erlaß der Thora.

Erstes Kapitel.

Der Ursprung der Opfer aus göttlicher Einsetzung.

(§. 49.)

Es liegt uns vor allen Dingen ob, die von der älteren Theologie tief eingehend discutirte Frage ins Auge zu fassen, ob die Entstehung der Opfer auf göttlicher Einsetzung beruhe, oder aus der natürlichen Vernunft des Menschen abzuleiten sei. Neumann zwar weist die Aufstellung dieser Frage als unzulässig zurück, indem ja ein Drittes denkbar sei, daß nämlich die Opfer aus der „göttlich bestimmten Natur des Menschen" entsprungen seien. Wir können indeß weder ihm noch Keil, der ihm beipflichtet, Recht geben. Dieses Dritte ist nichts bestimmt Greifliches und erspart uns nicht die weitere Frage: Ist die menschliche Natur vermöge ihrer von Gott anerschaffenen Anlage Urheberin des Opfers, oder hat Gott durch unmittelbare Inspiration der menschlichen Natur es eingegeben, daß sie den Opfercultus erfand? Mit dieser Fragestellung ist aber auch der Standpunkt der ersten Frage wieder eingenommen, ob nämlich das eigentliche principium eine göttliche Eingebung oder ein natürlicher Gedanke des Menschen gewesen sei. Eine der Neumann'schen ähnliche Fassung hat sich, wie wir oben sahen, Spencer angeeignet, aber er sagte dann nicht, seine Meinung sei

eine vermittelnde, sondern behauptete frei (und er wurde dieserhalb eben bekämpft), das Opfer entstamme der menschlichen Vernunft.

Wir unsererseits stehen keinen Augenblick an, uns der Anschauung der altkirchlichen Dogmatiker anzuschließen, welche sagen, daß, obschon die Einsetzung des ersten Opfers in ein Dunkel gehüllt sei, dennoch kräftige Gründe die göttliche Einsetzung des Opfers aus unmittelbarer göttlicher Anordnung im höchsten Grade wahrscheinlich machen. Unsere Gründe sind:

1) Petrus lehrt: „Es ist noch nie keine Weissagung aus menschlichem Willen hervorgegangen"; das Opfer war eine Realweissagung auf Christum, wie dies das N. T. unzweifelhaft lehrt; also ist auch das Opfer nicht aus menschlichem Willen hervorgegangen.

2) Der Opferakt ist etwas der natürlichen menschlichen Vernunft so völlig Widersprechendes, daß ein Hervorgehen desselben aus menschlichem Willen durchaus undenkbar ist. Wie sollte die menschliche Vernunft jemals auf den Gedanken kommen, daß Thieresblut die Stelle von Menschenblut vertreten könne, um Gott zu versühnen? wie auch nur auf den Gedanken, daß, wenn der Anbruch heilig sei, auch die ganze Masse heilig zu achten sei? oder daß Gott, dem das Ganze und die That gebührt, sich mit dem guten Willen begnügen werde, der sich in Darbringung der Erstlinge dieses Ganzen bekundete? Wie sollte ferner Gott an der Zerstörung seines Geschöpfes, des relativ unschuldigen Thierlebens, wie an dem selbst der natürlichen Vernunft widerwärtigen Schlachten und Verbrennen von Thieren an ihm selbst ein sonderlich Wohlgefallen und süßen Geruch finden? Alle die auf dieser Linie liegenden Gedanken sind uns nur von der Bibel her geläufig; der natürlichen Vernunft widerstreiten sie schnurstracks, ebenso wie es auch dem Gewissen des Menschen schnurstracks widerspricht, anzunehmen, daß das relativ Heilige die Strafe erleiden und das Unheilige dadurch straflos bleiben sollte. Wo wir ähnlichen Ideen im heidnischen Cultus begegnen, da sind dieselben sicherlich nicht aus der angeborenen Vernunft der Heiden, sondern aus ihrem Zusammenhang mit dem Offenbarungsvolk (sie stammten ja alle von dem opfernden Noah ab, und Abraham, der Gott Opfernde, war weit und breit als frommer Mann seiner Zeit bekannt) zu erklären.

3) Gott verbietet mit Wort und That auf dem Gebiet des Gottesdienstes alle ἐθελοθρησκεια (selbsterwählte Frömmigkeit, Col. 2, 23). Kein fremdes Räuchwerk durfte auf des Herrn Altar kommen (Ex. 30, 9); zu allem, was der Herr im Gesetz gebot, durfte nichts hinzugefügt, noch davon gethan werden

(Deut. 4, 2; 12, 32; Jes. 1, 12). Nichts durfte Gegenstand der Verehrung werden (Deut. 17, 3), kein Cultusakt nach Menschengebot (Jes. 29, 13; Matth. 15, 9) vollzogen werden, keiner, den „der Herr nicht geboten, noch in Sinn genommen" hatte (Jer. 7, 31; 19, 5; 32, 35). Selbst der erstgeborne Sohn des ersten Hohenpriesters muß an heiliger Stätte den leisesten Versuch, nach eigener Meinung Gott zu opfern, mit dem sofortigen plötzlichen Tode büßen (Lev. 10, 2); ja diese Sünde würde für ganz Israel Tod und Verderben mitgebracht haben (V. 6), wäre Gottes Gnade nicht sühnend dazwischen getreten. Wie soll also der ganze Opfercultus aus der Phantasie des Menschen haben entspringen können?

4) Das Opfer ist das Mittel zur Wiederherstellung der durch des Menschen Sünde zerbrochenen Gemeinschaft zwischen Gott und dem Sünder. Hätte dieses Mittel seinen Ursprung in der eigenen Vernunft des Menschen, so wäre die That der Erlösung in ihrer ersten vorbildenden Action nicht ein Werk der göttlichen Gnade, sondern der Mensch wäre sein eigener Erlöser; ein Gedanke, welcher der Analogie des Glaubens schnurstracks widerstreiten würde. Weder die Bedeckung der Sünde des Menschen, noch das göttliche Wohlgefallen am Opfer kann, sei es im Typus, sei es im Antitypus, einen andern Ursprung haben, als den unmittelbaren Gnadenwillen Gottes.

5) Bei den Patriarchen stand an der Stelle, die für uns Gottes Wort und Sacrament einnimmt, der unmittelbare persönliche Verkehr mit Gott, wie uns dies die Geschichte der Erzväter vielfach berichtet. Da dieser Verkehr zwischen Gott und den Menschen fast überall durch Opfer vermittelt erscheint, so ist es undenkbar, daß nicht diese Opfer aus göttlicher Offenbarung angeordnet sein sollten.

6) Vielfach finden wir auch das direkte Zeugniß der heil. Schrift, daß solche Opfer von Gott befohlen, von Gott angeordnet, ja selbst vollzogen sind (Gen. 7, 2; cf. 8, 20; 15, 8. 9 ꝛc.; 35, 1; Richt. 6, 25; 13, 19). Das Feuer vom Himmel, welches wiederholt die Opfer verzehrte, wäre schwerlich als Zeugniß göttlicher Theilnahme an dem Cultusakt herabgefallen, wenn nicht der Cultusakt selbst von Gott angeordnet wäre (vergl. Gen. 15).

7) Wenn die Stiftshütte nach ausdrücklichem Zeugniß des Moses, nicht nach dem Muster egyptischer Tempel, sondern in Aehnlichkeit des himmlischen Vorbildes (tabnith) gebaut ist, welches Mosis auf dem Berge geschaut hat, so ist nicht anzunehmen, daß Gott die heilige Gnadenordnung der Opfer als den Dienst an dieser Hütte auf einen zuvor von eigener menschlicher Ver-

nunft ersonnenen Unterbau übergebaut hätte; sondern es ist wahrscheinlich, daß diese Opfer ebenfalls dem Muster des geheimen, der Ewigkeit angehörenden Rathschlusses der Erlösung durch Christum, nachgebildet waren.

8) Nirgend findet sich eine Spur, daß Gott in der Opferthora der früher üblichen Opferordnung ein Siegel der Bestätigung aufgedrückt habe, sondern die Opferthora schließt sich ganz ohne Weiteres an die frühere Opferpraxis als homogene Fortsetzung an. Da nun aber die Opferthora ohne Zweifel (3 Mos. 10, 17; 17, 11) das Opfer als eine von Gott selbst verordnete sacramentale Handlung bezeichnet, so darf man zurückschließen, daß auch die erste Entstehung des Opfers auf göttlichem Befehl beruhte.

9) Was nicht aus dem Glauben kommt, ist Sünde (Röm. 14, 23), und ohne Glauben ist es unmöglich, Gott zu gefallen (Hebr. 11, 6); deshalb kann auch nur solches Opfer Gott wohlgefallen, das aus dem Glauben kommt, wie dies der Herr in Bezug auf Abels Opfer ausdrücklich bezeugt (Hebr. 11, 4). Jeder Glaube aber ist nur denkbar als gegründet auf eine vorhergegangene göttliche Offenbarung und göttlichen Befehl.

Obige neun Gründe machen es, wenn nicht gewiß, so doch in hohem Grade wahrscheinlich, daß schon die erste Entstehung des Opfercultus auf unmittelbarer göttlicher Einsetzung beruht. Sie bestätigen die Vermuthung, daß, sowie das Opfer zwischen Sünde und Gnade, zwischen Gesetz und Verheißung überall die Vermittlung bildet, also auch schon bei dem ersten Akt, wo Sünde und Gnade, Gesetz und Verheißung im Verkehr zwischen Gott und Menschen Gegenstand göttlicher Heimsuchung auf Erden wurde, beim Sündenfall ꝛc. Gott der Herr dem strafenden Fluch das sühnende Opfer zur Seite gestellt habe. Und wie Gott überall dem geoffenbarten Wort das thatsächliche Wort und Gnadensiegel des Sacraments zur Seite giebt, also hat er auch dem Protevangelium (Gen. 3, 15) und seinem Verheißungsworte das Gnadensiegel des Opfers beigefügt und selbst (wie Gen. 15 und Richt. 13, 19) priesterlich Geschäft verrichtet und von dem Fell des geschlachteten Opfers das erste bedeckende Kleid für den durch die Sünde seiner Heiligkeit entblößten Menschen gefertigt.

Zweites Kapitel.

Die geschichtliche Entwicklung der Opfer bis zum Sinai.

a. Die Opfer im Paradiese.

§. 50. Von der Vermuthung Sartorius' (S. 52), als habe Adam und Eva schon vor dem Falle im Paradiese Gott die Erstlinge der Blumen und Früchte Edens zum Opfer gebracht, welcher auch Kliefoth (S. 8) beizustimmen scheint, nehmen wir mit Hofmann (218) Abstand, weil wir für dieselbe keinerlei Schriftgrund finden, die Schrift uns im Gegentheil erst von sündigen Menschen dargebrachter Opfer Erwähnung thut. Erheblicher aber, obschon auch nur auf Vermuthung gebaut, aber dennoch, weil diese Vermuthung doch sich an ein Schriftwort anschließt, erheblicher erachten wir die von den alten Dogmatikern bis in die Zeit des Pietismus hinab (Lange) ziemlich allgemein getheilte Ansicht Joh. Gerhards (fol. 106a), daß Gott selbst das erste Opfer geschlachtet habe, als er Adam und Eva die Röcke von Fellen bereitete (Gen. 3, 21). Diese Ansicht vertritt unter den neueren auch v. Hofmann; Kliefoth nähert sich ihr wenigstens soweit, daß, wenngleich in jener Erzählung nicht die Anordnung von Thieropfern zu erkennen sei, so doch immerhin eine Verbindung zwischen der Tödtung des Thiers und der Bedeckung der Sündenblöße und Sündenscham angenommen werden müsse (S. 44). Dem Einwurf Neumann's (236), daß das Gefühl der Deisten mit Recht sich gegen die Annahme empöre, daß Gott oder ein Engel den Dienst des Schlachtenden an diesem Thier vollzogen habe, können wir kein Gewicht beilegen, können auch nicht mit Keil (S. 57) annehmen, daß die im Paradiese dem Menschen zuerkannte Herrschaft über die Thiere bereits das Recht, diese zu tödten, eingeschlossen habe; wir müssen im Gegentheil, da die Bekleidung mit den Thierfellen ausdrücklich Gott selbst zugeschrieben wird, auch annehmen, daß, selbst wenn der Mensch den Akt der Tödtung selbst verrichtet haben sollte, er dies nur auf eine vorhergegangene Spezialanordnung Gottes habe thun können. Wenn aber dies, so bleibt, da das Fleischessen erst nach der Sündfluth dem Menschen gestattet ist, und da unmöglich der Mensch, wie Neumann will (237), in einer Art Kampfeswuth und Rachedurst gegen die Creatur, die ihn zur Sünde verführt habe, das Thier geschlachtet haben kann, und da ebensowenig Gott der Herr ein Thierleben, eine lebendige Seele, blos zum Behuf dessen, daß es, nachdem es dem

Menschen seine Haut abgegeben, verfaulen sollte, in den Tod gegeben haben wird, für jenen ersten Schlachtungsakt kaum ein anderer denkbarer Zweck übrig, als daß dies Thier das erste, von Gott selbst verordnete Opferthier war. Unsere alten Väter haben in demselben einen Typus auf Christum gesehen, der durch seine Blöße und Tod uns die Kleider der Gerechtigkeit erworben habe, und haben darin, daß in der Opferthora das Fell allzeit dem Priester zufiel, eine Andeutung davon gefunden, daß in diesem ersten von Gott selbst für Adam gefertigten Gewand sein priesterlich Kleid zu erkennen sei. Wir würden, wenn sie Recht haben, dann hier, sowie überall Gott der Herr seinem strafenden und weissagenden Wort die sichtbare Einkleidung desselben in eine sacramentliche Handlung zur Seite giebt, dem ersten Worte messianischer Weissagung (Gen. 3, 15) das erste Sacramentszeichen beigefügt sehen, und dürften, wie in jenem Wort die erste Predigt von Christo, so in dieser Handlung die erste typische Darstellung des für uns vergossenen Sühneblutes erkennen. Und wenngleich dies alles, wie gesagt, nur Vermuthung ist, so gewinnt dieselbe durch die im vorigen Paragraphen beigebrachten Gründe doch einen nicht geringen Grad von Wahrscheinlichkeit.

b. Cains und Abels Opfer.

§. 51. Mehr Schriftgrund für ein sicheres Urtheil bietet die Erzählung von Cains und Abels (Gen. 4, 3—5) Opfer. Die Annahme der meisten neueren Ausleger (Hengstenberg (Opfer S. 10), Keil (54, 56), Neumann (238), v. Hofmann (218), als seien Abels und Cains Opfer nur Ausfluß der eigenen Dankbarkeit, nicht gehorsame Ausübung eines göttlichen Befehls, und habe ihr Opfer auf die Sühne keinerlei Beziehung, sei deshalb der Unterschied zwischen blutigem und unblutigem Opfer hier durchaus nicht zu urgiren, hat keinerlei anderen exegetischen Grund, als den, daß beider, Cains und Abels Opfer mit dem gemeinsamen Namen minchah (Opfergabe) bezeichnet werde. Das Wort minchah — das ist die bei den meisten Neueren wiederkehrende, obgleich völlig unbegründete Behauptung — wurde nur zur Bezeichnung einer unblutigen Opfergabe gebraucht. Allein dieses Wort würde, wenn es in der Bedeutung der späteren Opferthora zu nehmen wäre, gerade gegen jene Annahme einer freiwillig dargebrachten Gabe in Abels Opfer streiten, weil die minchah in der Opferthora (zum Unterschied von der nedaba) nie eine freiwillige Gabe ist, sondern ein ganz bestimmtes, von Gott selbst nach seinen Maßen festgesetztes Fruchtopfer. Wird aber Abels Opfer, das „von dem

Fetten" genommen wurde, ebenfalls eine minchah genannt, so hilft auch selbst Grotius' Ausflucht, der, um einem blutigen Opfer Abels zu entgehen, das „Fette" als „Wolle und Milch" deutete, nicht über die Schwierigkeit hinweg; auch Wolle und Milch ist nie eine minchah im Sinne der Opferthora: wir werden also genöthigt zuzugestehen, daß das Wort minchah hier (gerade wie in späterer Zeit ein Brandopfer [Richt. 6, 18; 1 Kön. 16, 36], ein Dankopfer [1 Sam. 2, 17], ein Sündopfer [1 Sam. 26, 19] mit dem Namen minchah bezeichnet werden) einen anderen, als den in der Opferthora bräuchlichen Sinn hat; dann aber ist auch kein Rückschluß von jenem Sprachgebrauch der Thora auf die Natur des Opfers jener beiden Brüder gestattet.

Eben so wenig vermögen wir Keil's Behauptung (56), daß sämmtliche Ausleger anerkennen, der Unterschied zwischen Cains und Abels Opfer sei in der Verschiedenheit nicht der Gabe, sondern der Gesinnung zu suchen (vgl. Hengstenberg O. S. 10), für begründet zu erachten. Im Gegentheil finden sämmtliche Aelteren (von den Neueren auch Delitzsch zum Theil 532 f.), gerade in der Verschiedenheit der Gabe den Unterschied, und zwar auf Grund der Aussagen der Schrift. Gerhard (106a) sagt, das Opfer Abels sei darum das größere gewesen, weil es Christum im Vorbilde dargestellt habe; Delitzsch erkennt den Vorzug der Abelsgabe darin, daß sie eine Erstlingsgabe, nicht das Erste Beste, wie Kains, sondern das Erste und Beste gewesen sei, und läßt weiterhin nicht undeutlich merken, daß auch der Charakter des Abels-Opfers als eines blutigen ins Gewicht falle. Der Hebräerbrief (11, 4) sagt *πλείονα θυσίαν προσήνεγκεν Ἄβέλ*, setzt also den Unterschied geradezu in die Gabe, nicht in die Gesinnung, denn er bezeichnet die *θυσία* nicht als eine wohlgefälligere, sondern als eine völligere; auch bezeichnet er die That des Abel als eine in der *πίστις* vollbrachte. Die *πίστις* aber hat nicht blos subjectiven Charakter, sondern auch einen ganz bestimmten objectiven Untergrund; denn es giebt keine *πίστις* ohne correspondirenden göttlichen Befehl und gottdargebotenen Gegenstand. Und ausdrücklich bezeugt der Hebräerbrief, daß das göttliche Wohlgefallen zunächst nicht in Bezug auf die Gesinnung, sondern in Bezug auf die dargebrachte Gabe bekundet worden sei, durch die Worte *μαρτυροῦντες ἐπὶ τοῖς δώροις αὐτοῦ τοῦ θεοῦ*. Wenn wir alle diese Gründe zusammenfassen, so können wir zwar zugeben, daß V. 7 das אִם־תֵּיטִיב (welches die LXX. *ἐὰν ὀρθῶς προσενέγκῃς*, die vulgata: si bene egeris übersetzt, also beide ausdrücklich auf die vollzogene That beziehen) eine Deutung auf die Gesinnung der Opfernden zuläßt, nicht

aber können wir zugeben, daß damit die Beziehung auf die objective Seite des Opfers ausgeschlossen sei. Und als diese objective Seite werden wir außer der den Opferhandlungen zu Grunde liegenden göttlichen Opferordnung und Befehl, auf Grund unserer Erzählung die Beschaffenheit der Gabe ins Auge zu fassen haben; daß nämlich, wie dies der alttestamentliche Text ja ausdrücklich erwähnt, Abels Gabe nicht blos eine Erstlingsgabe, sondern auch eine blutige Gabe gewesen ist. Wir werden also Kains Opfergesinnung und Opfer darum für verwerflich erkennen, weil er wagte, ohne sühnendes Opferblut mit einer bloßen selbsterdachten Gabe vor Gottes Angesicht zu erscheinen. Zu dieser Deutung, obschon sie neben den im Text gegebenen Andeutungen auch zum Theil Vermuthungen zur Grundlage hat, glauben wir berechtigter zu sein, als zu der gegentheiligen, deren Grundlage ausschließlich nur Vermuthungen sind. Ganz verfehlt ist nach unserem Urtheil v. Hofmann's Deutung (222), daß Abel, der ein Thier zur Bekleidung seiner Blöße zu schlachten befugt gewesen sei, sein Opfer als Dankesgabe Gott dargebracht habe von den Erträgen seiner Arbeit. Was wäre das für eine Erkenntlichkeit gewesen, wenn Abel, für den, da er das Fleisch nicht aß, nur das Fell des Thiers Werth hatte, ein Schaf schlachtete, das Fell für sich nahm, und dann das für ihn nicht blos werthlose, sondern schon am folgenden Tage, wurde es nicht verbrannt, höchst widerliche und hinderliche Fleisch zum Mittel gebrauchte, um noch durch verbrennendes Hinwegräumen desselben den Schein einer gottseligen Handlung zu erborgen?

c. Noah's Opfer.

§. 52. Die innere Verwandtschaft des Opfers Noah mit dem mosaischen tritt bereits bestimmter hervor. Die zu opfernden Thiere, wie beim mosaischen Opfer reines Vieh und Gevögel, werden vom Herrn selbst dem Noah in seine Arche überwiesen (Gen. 7, 2; 8, 19); das Opfer, das er bringt, heißt bereits olah, Brandopfer; der Altar, auf welchem es dargebracht wird, misbeach, Schlachtaltar, mit sichtlichem Hinweis auf den blutigen Charakter der Opfer; der Opferduft, welcher emporsteigt, ist „Gott zum süßen Geruch", wie in der Opferthora; während das Fleisch dem Menschen zur Speise überwiesen wird, wird das Blut ausdrücklich ausgenommen (9, 4), weil es ja von Gott zur Sühne der Sünden bestimmt ist. Hävernick (150) sagt daher auch: „Der noachitische Bund enthält schon durch sein Opfer und seine Reinigungsgesetze das spätere Gesetz im Keim."

Fast allgemein nehmen die neueren Ausleger es als unbestritten an, daß dieses noachitische Opfer nur ein Dankopfer habe sein können; v. Hofmann macht aus demselben sogar einen in einer Eigenthumsdargabe verkörperten Dank (224), Hengstenberg (O. 32) eine Selbstdargabe zu neuem Gehorsam auf der erneuerten Erde mit der Bestimmung, „daß das Brandopfer der Hingabe, welches die Kirche in Noah darbrachte, die Erde vor neuen allgemein vertilgenden Gerichten bewahren sollte." Woher sie alle diese Deutungen nehmen, das sagen sie nicht; die Worte Keil's (54) „doch gewiß in keiner anderen Absicht als zu danken" bekunden, daß ein Schriftspruch dieser Behauptung nicht zu Grunde liege. Seltsam aber ist v. Hofmann's Ansicht, daß Noah in den Thieren, die der Herr in der Arche zur Erhaltung des Samens barg, und die Noah dann zur Bevölkerung der Erde ausließ, vornämlich sein Eigenthum gesehen haben sollte; unmotivirt auch Hengstenberg's Deutung, daß dieselben in ihrem Opfer das eigene Ich des Noah darstellen, oder daß gar die Kirche durch solches Selbstopfer Gerichten Gottes vorbeugen sollte; das alles sind einfach erdachte Gedanken. Die Schrift ihrerseits lehrt uns, daß Noah die Gerechtigkeit aus dem Glauben nicht nur erlangt (Hebr. 11, 7), sondern auch gepredigt (2 Petr. 2, 5) hat. Da der Altar in der Patriarchenzeit allzeit der Ort solcher Predigt war, sollten wir da wohl annehmen, daß der „Prediger der Gerechtigkeit" angesichts des gewaltigen Gerichts über die Sünde der Menschen bei seinem Dankopfer der Sünde gar nicht gedacht, daß er angesichts des großartigen Leichenfeldes, welches die Erde geworden war, gar nicht einen Entsündigungsakt vorgenommen hätte? Noah, der den Unterschied zwischen Rein und Unrein aus Gottes eigenem Munde kannte (Gen. 7, 2)? Feiert jemals die Gemeinde ein Te Deum ohne vorhergegangenes Kyrie eleison? giebt es in der Opfer-Thora irgend ein Dankopfer ohne vorhergegangenes Sündopfer? Und Noah sollte ein solches gefeiert haben angesichts des jähen Todes, der als der Sünde Sold ihn umgab in einer Allgemeinheit, wie sie bis zum großen Feuergericht auf Erden nicht wieder erlebt werden soll? Sollte nicht vielmehr Noah, wie er (9, 26) den Messias ahnend schaute, auch in dem Opfer, welches er brachte, eine Ahnung gehabt haben, daß diese neu errettete Erde, auf welcher Japhet weitausgebreitet in Sems Hütten wohnen sollte, auch des messianischen Reiches Schauplatz zu sein von Gott bestimmt sei, und darum nach dem Gottesgericht der sühnenden Opferweihe bedurfte?

d. Abraham und die Erzväter.

§. 52. Zu Abrahams Zeit sehen wir bereits das Opfermaterial, das Moses späterhin festsetzte, durch Gottes ausdrücklichen Befehl ausgesondert: Kuh, Widder, Ziege vom vierfüßigen Vieh; Turteltaube und junge Tauben vom Gevögel (15, 9); dazu die Opfergaben des Melchisedek, Brod und Wein (14, 18), auch dasselbe Verfahren mit dem Opfergethier, daß das Vieh in Stücke zerlegt wurde, das Gevögel aber unzertheilt blieb (15, 10); dazu den Zehnten im Gefolge des Opfers (14, 20). Daß Thiere als blutiges Opfer dargebracht wurden, war eine so bekannte Sache, daß der Knabe Isaak fragt (22, 7): Wo ist das Schaf zum Brandopfer?

Dieses Isaaksopfer ist in neuerer Zeit vielfach als ein Hauptbelag für die Begründung derjenigen Auffassung vom Opfer benutzt worden, nach welcher dasselbe nur symbolische Darstellung der Hingabe des eigenen Ich (Hengstenberg B. 138; O. 12), oder des Eigenthums an Stelle der Person sein soll; ja von manchen wird diese Stelle geradezu als locus classicus bezeichnet, für die Annahme, Gott habe mit Verwerfung der Menschenopfer die reinen Thiere als Substitut für die Menschen zum Opfermaterial eingesetzt.

Eine solche Deutung begünstigen in der Erzählung Gen. 22, 2 die Worte: „Opfere ihn mir zum Brandopfer" (welche Bezeichnung ausdrücklich die näher beschriebene Handlung zu einem Brandopfer stempeln) und V. 13: „Abraham opferte den Widder an seines Sohnes Statt" — aber alles Andere spricht dagegen. Daß Gott selbst einen Widder für ein Menschenleben substituirt habe, steht gar nicht da. Die Erzählung lautet einfach: „Da hob Abraham seine Augen auf, und sah einen Widder, und nahm ihn, und opferte ihn." Hätte zur Begründung eines so wichtigen Akts, der Einsetzung des Thieropfers an Stelle des Menschenopfers, nicht irgendwie ein stiftendes Wort vom Herrn selbst gesprochen werden müssen? War nicht auch nach V. 7 das Opfern von Schafen schon eine ganz bräuchliche Sache, noch ehe Isaak auf dem Altar lag? hat nicht (C. 15) schon längst zuvor der Herr das Opfermaterial bestimmt? — Die Vertheidiger der Theorie von der Eigenthumsopferung scheuen sich nicht, auch in diesem von Abraham dargebrachten Widder eine Eigenthumsdarbringung zu erkennen. Wie sehr mit Unrecht, erhellt sofort, wenn man bedenkt, daß ein Widder, den Abraham drei Tagereisen von seinem Wohnort im Dorngestrüpp findet, wohl schwerlich zuvor sein Eigenthum gewesen ist. Daß aber dies Opfer überhaupt als

grundlegend angesehen werden könnte für die Bestimmung der Bedeutung alles Opfers als einer Selbsthingabe, ist aus dem Grunde unzulässig, weil diese ganze Handlung nicht das erste Opfer war, welches Abraham brachte, sondern in seine längst ausgeübte Opfergewohnheit nur hineinfällt, daß ihr Grundcharacter gar nicht Opfer, sondern Glaubensprüfung war, und daß die Selbsthingabe zwar vielleicht durch Hingabe des einzigen Sohnes, aber nimmermehr durch Hingabe eines Widders, vielleicht eines unter Tausenden, die man besitzt, noch weniger durch Hingabe eines Thiers, das man zufällig findet, dargestellt werden kann.

Wir können demgemäß den Worten „opfere ihn mir zur olah" nicht die gedachte Tragweite zuerkennen, sondern sehen aus denselben nur, daß die Glaubensprüfung Abraham zugemuthet wurde in der einzig möglichen Gestalt, in welcher die Hingabe des Sohnes schicklicher Weise auf Gottes Befehl und zu Gottes Ehren freiwillig vollzogen werden konnte, nämlich in der Gestalt eines Opfers. Abraham war, ohne viel zu grübeln und zu zaudern, gehorsam, er beschickte alles zu der befohlenen Opferhandlung; und als diese durch Gottes Dazwischenkunft unterbrochen wird, so vollendet er sie auf die unter diesen Umständen schicklichste Weise, durch Opferung des Widders, den er wahrscheinlich als einen von Gott zu rechter Zeit gesandten erkennt. Abrahams Selbsthingabe hatte ihre Verheißung, aber nicht die Verheißung der Gerechtigkeit. Die Gerechtigkeit sollte Abraham nur aus dem Glauben haben und zwar in diesem Fall insonderheit in dem Glauben, daß Gott auch von den Todten auferwecken könne (Hebr. 11, 17. 19).

In den späteren Zeiten der Patriarchen finden wir das Opfer bereits als einen mit der Frömmigkeit unzertrennlich verbundenen Brauch; Isaak predigt bei einem neben seiner Hütte erbauten Altar vom Namen des Herrn (Gen. 26, 25); Jacob erhält zur Errichtung eines Altars den ausdrücklichen Befehl des Herrn (Gen. 35, V. 1) und bringt Trankopfer mit Oel (V. 14, vgl. 28, 18); (nach Gen. 28, 22, gelobt er den Zehnten an der Stätte des heiligen Gotteshauses zu zahlen); zu Versaba (Gen. 46, 1) opfert er Schlachtopfer (sebachim). Von dem Zweck dieser Opfer sagt die Schrift nichts; die Meinung der Reformatoren, die Patriarchen hätten diese Opfer gebracht, um sich des Opfers Christi zu getrösten und ihren Glauben zu stärken (Brenz 2a) hat deshalb zum mindesten eben so viel für sich, als die Meinung der Neueren, sie hätten mit diesen Opfern einfach ihre Dankbarkeit bezeugen wollen (Keil S. 54).

e. Die Zeit der egyptischen Knechtschaft.

§. 54. In der Zeit der egyptischen Knechtschaft finden wir bereits einen Gottesdienst (jaabduni Ex. 7, 16. 26; 8, 16), mit Festen (jachoggu 5, 1) und Opfern (nisbecha Ex. 3, 18; 5, 3); die dabei zu bringenden Opfer heißen sebachim und oloth, d. h. Dank und Brandopfer; (10, 25) auch ein Sündopfer wird (im Passahlamm) bereits in Egypten gebracht (Ex. 12), und das Blut desselben deutlich als das sühnende Mittel bezeichnet (V. 7. 13); Lamm und Ziege (V. 7) bilden das Opfermaterial des Sündopfers, heiliges Brod finden wir als Beigabe (8) zur Opfermahlzeit, die hier noch dem Sündopfer sich anschließt als heilige Communion des Volks, welches, da der Priesterstand noch nicht ausgesondert ist, in seiner Gesammtheit das priesterliche Amt ausübt. Der spätere Collectiv-Ausdruck „Brand- und Friedensopfer" findet sich schon in Egypten. (10, 25); Brandopfer und Dankopfer werden zur Besiegelung des heiligen Bundes dargebracht (Ex. 24, 5), und mit einem festlichen Opfermahl beschlossen (V. 11).

f. Rückblick auf die Zeit vor Moses.

§ 55. Die Zeit vor der Opferthora zeigt uns dem Vorstehenden gemäß die vormosaischen Opfer nach ihrem Material und ihren vornämlichsten Handlungen nicht nur, sondern auch nach der Bezeichnung der einzelnen Opfer in einer durchgehenden Verwandtschaft mit den Bestimmungen der Thora, so daß wir zu dem Schluß, der Charakter der Opfer sei vor Moses genau derselbe gewesen, als der, welcher sich aus der Thora uns darlegt, da nichts demselben Widersprechendes angeführt werden kann, berechtigt zu sein glauben.

Im Gegensatz zu dieser Ansicht wird von den meisten Neueren angenommen, die vormosaischen Opfer seien, weil ihnen das Sündopfer gefehlt habe, von den mosaischen, deren Basis das Sündopfer sei, durchaus verschieden, ihr Grundcharakter sei dankende Hingabe an den Herrn. Man sagt dann etwa, weil durch das Gesetz erst Erkenntniß der Sünde kommt, sei das Sündenbewußtsein bei den Patriarchen minder ausgeprägt gewesen, die meisten (denen Lasaulx allein entschieden widerspricht) nehmen an, die ersten Opfer seien unblutig gewesen. Wir müssen unsererseits v. Hofmann beipflichten, wenn er fragt, ob es denn vor Moses keine Sünde gegeben habe, die der Sühne bedurfte? Daß in der Patriarchenzeit Sündopfer nicht ausdrücklich erwähnt

werden, ist durchaus kein Beweis dafür, daß überhaupt keine dargebracht worden seien; daß aber bereits vor der Opferthora Sündopfer gefunden werden, das beweist unwidersprechlich das Passahlamm. Wie sollten wir auch annehmen, daß Leute, die den Sündenfall oder die Sündfluth erlebt haben, ein minder ausgeprägtes Sündenbewußtsein gehabt hätten, als das Volk, das mit zehnfachem Murren selbst die schonende Langmuth Gottes überwand? Ob abgetrennte Sündopferhandlungen vor Moses im Gebrauch gewesen seien, ist eine Frage, zu deren Bejahung die vorliegenden Materialien eben so wenig ausreichen, als zu ihrer Verneinung; jedenfalls werden wir annehmen müssen, daß, da vor Moses bereits blutige Opfer gefunden werden, das Blut dieser Opfer sühnende Kraft gehabt hat, und daß, wenn ein Unterschied zwischen den vormosaischen und den mosaischen Opfern statuirt werden sollte, dieser nicht das Wesen und die Bedeutung der Handlung, sondern nur die in Satzungen und präcisirterem Detail ausgeprägtere Form der letzteren betreffen kann.

Zweiter Abschnitt.

Die Thora.

Einleitung.

Feststellung der grundlegenden Ideen und Begriffe für das Verständniß der Opferthora.

§. 56. Allgemeines über die Bedeutung der Opferthora.

Während in den Berichten, die die Genesis von dem Opfercultus der Urzeit bringt, weder über den Ursprung noch über den Zweck des Opfers directe Auskunft ertheilt wird, verbreitet sich die Opferthora, sei es mit ausdrücklichen Worten, sei es mit deutlich erkennbarer Bildersprache über beides ausführlich und giebt deshalb den ersten wirklich haltbaren Grund, auf welchem eine Entwickelung des biblischen Opferbegriffs fußen kann. Daß nun die Opfer Bindemittel waren für die öffentlichen Zusammenkünfte, Erhaltungsmittel für das levitische Amt (Deut. 18, 1—5), eine Anweisung für Israel, Gott die Pflicht des Gehorsams und der Dankbarkeit abzutragen, ein Zaun wider den Götzendienst der Heiden (Deut. 12, 30, 32), war nur der temporäre Zweck des Opfercultus. Neben demselben hatten dieselben ein pädeutisches und prophetisches Ziel. Es könnte auffallen, daß im Opfercultus, ja in den mosaischen Institutionen überhaupt die Predigt des Worts, dieses eigentliche Hauptgnadenmittel des neuen Testaments, so wenig direct erwähnt wird; aber diese Erscheinung erklärt sich, wie schon Brenz, später Kliefoth (S. 169) hierauf aufmerksam macht, daraus, daß eben der ganze Opfercultus, (nicht wie Delitzsch will, ein stummer Typus, sondern) eine laute Pre-

digt war, und zwar eine solche, wie sie dem kindlich unentwickelten phantasiereichen ahnungsvollen Zustande der ersten Gründungsjahre der Gemeinde entspricht, eine Predigt, die die beiden Hauptangelpunkte jeder Predigt, Sünde und Gnade, Buße und Glauben, klar ins Licht stellt. Wie schon die Gesetze über die leibliche Verunreinigung hinwiesen auf die tiefere Erkenntniß des unreinen Herzens, das ohne Sühne nicht zu Gott nahen darf, so bekundeten die Sündopfer durch ihre Nöthigung, eine Sühnehandlung zu vollziehen, die Wahrheit, daß zwischen Gott und dem Sünder eine tiefe Kluft bestehe, die ohne Mittlerblut nicht überschritten werden konnte, und die tägliche Wiederholung dieser Opfer schärfte die Wahrheit ein, daß Böcke- und Kälberblut doch keine vollkräftige Sühne bewirke; dann wieder gab das Wort von der Versöhnung und dem süßen Geruch, den der Herr annehme, Zeugniß von der wiedererworbenen Gnade, und erweckte die Sehnsucht Israels nach dem, in dessen Gemeinschaft die Gnade des Herrn erst völlig erlangt werden konnte. Die Opfer waren thatsächliche Predigt und erziehende Weissagung auf Christum.

Nur so erklärt sich die scheinbare Vermischung des priesterlichen und des prophetischen Amts in Bezug auf die Thätigkeit des Lehrens. Es muß ja auffallen, daß, während das Lehren doch so recht eigentlich dem prophetischen Amte zukam, doch wiederum geschrieben steht: „Des Priesters Lippen sollen die Lehre bewahren (Mal. 2, 7);" wie dies sowohl in der Thora, als namentlich in den späteren Propheten wiederholt mit Nachdruck betont wird. Wo ist die Grenzscheide zwischen dem priesterlichen und dem prophetischen Lehren? Eben jener Ausspruch Maleachi's giebt die Antwort durch den Zusatz: „daß man aus seinem Munde das Gesetz suche." Das Gesetz mit seinem Opfercultus war selbst die heilige Lehre, und diese sollte der Priester bewahren, während der Prophet die besonderen Aufträge Gottes an sein Volk lehrhaft auszurichten hatte. Vor Allem aber waren die Opfer das Bindemittel, durch welche das Volk an seinen Gott und in seinen Gliedern untereinander angeknüpft wurde.

Und dies alles waren sie nicht kraft der Sehnsucht der Opfergemeinde, kraft der Anordnung Mosis als eines menschlichen Gesetzgebers, sondern kraft des unmittelbaren sacramentstiftenden Worts Gottes. Nirgend findet sich in der Opferthora eine Spur davon, daß der Mensch aus eigenem Antrieb oder Frömmigkeitsdrang ein Opfer gebracht habe, sondern überall tritt uns die scharf zugeschnittene, fest gegründete Ordnung entgegen, an welcher die menschliche Freiwilligkeit auch bei gutem Willen

keines Jotas breit rühren durfte, ohne des sofortigen Todes sich zu gewärtigen (vgl. Nadab und Abihu). Nirgend wird auch die Wirkung des dargebrachten Opfers von der dasselbe begleitenden Gesinnung des Darbringenden abhängig gemacht; sondern überall ist die starre bestimmte Satzung, welche strengen Gehorsam, und zwar den Gehorsam der äußerlichen That fordert, und die Verheißung an die genaue Leistung des von Gott gesetzten Sühnmittels als einzige Bedingung knüpft.

§. 57. Feststellung des Begriffes Korban.

Es giebt gewisse Grundirrthümer, die sich durch eine ganze Reihe moderner Opferbearbeitungen von einer zur anderen gewissermaßen vererbt haben, und auf welche, da sie von der größesten Tragweite sind, durchaus irreführende Schlußfolgerungen aufgebaut werden. Einen derselben (die Deutung des Worts minchah im Abelsopfer) haben wir bereits oben aufgedeckt; ein zweiter viel folgenschwererer ist die fast allgemein von den Neueren adoptirte Deutung des Wortes Korban. Wir haben dieselbe zuerst bei Spencer gefunden; dann macht Hengstenberg sie zu einer der Hauptfundamente seines Opferbegriffs. Dessen Autorität folgen eine Menge anderer, und Kurtz insonderheit giebt eine ausführliche Entwickelung dieses Begriffs, die wir als einen seiner vornehmlichsten Mißgriffe bezeichnen müssen.

Er sagt (S. 32): „Im weiteren Sinne versteht man in der gottesdienstlichen Terminologie unter Opfer, seiner Ableitung von offerre gemäß, jede Hingabe eines wohlberechtigten Besitzes an Gott oder zu göttlichen Zwecken. Diesem Begriffe entspricht genau nach Etymologie und Sprachgebrauch der hebräische Ausdruck Korban, d. h. Darbringung (= mathnoth kodesch, heilige Geschenke in Exod. 28, 38, vgl. auch Marc. 7, 11 *Κορβᾶν, ὅ ἐστι δῶρον*). Solche Darbringungen, die als Gaben für Gott sämmtlich zur Wohnung Gottes gebracht und im Vorhof der Stiftshütte abgeliefert werden müssen, können entweder Gott oder seinem Heiligthum zu bleibendem Besitze oder Gebrauch dargeboten werden — und dahin gehören namentlich „alle Weihgeschenke" für den Bau, die Ausstattung und Erhaltung des Heiligthums, vgl. Num. 7, 3. 11. 12. 13. 77, 31, 50, so wie die Gegenstände der Gelübde, die durch das Geloben zum Korban wurden (Marc. 7, 11) — oder das Dargebrachte kann auch im Dienste oder zur Ehre Gottes sofort verwendet und verbraucht werden." So unterscheidet Kurtz zwischen drei Arten von Korbanim: 1) Korbanim für das Heiligthum Jehovahs (Weihgeschenke), 2) Korbanim für den Unterhalt der Diener Jehovahs oder Lehnsabgaben (Erst-

linge, Zehnten und Erstgeburten) und 3) Korbanim für Jehovah unmittelbar (Altaropfer).

Auf diesen Begriff des Korban erbaut Kurtz seine eigenthümliche Opferidee: „In diesen Gaben, die sein rechtmäßiger, im Schweiß seines Angesichts und in der Ausübung seines irdischen Berufs wohl erworbener Besitz sind, giebt er (der Israelit), weil der Schweiß seiner eigenen Arbeit daran klebt, weil er seine eigene Lebenskraft daran gesetzt, sie damit durchdrungen und gleichsam beseelt hat, gewissermaßen einen objectivirten Theil seiner selbst hin, um dadurch dem Bewußtsein unbedingter Abhängigkeit seines ganzen Lebens und Wirkens von Gottes Gnade und Segen, und der Verpflichtung zu völliger Hingabe desselben an Gott und zu göttlichen Zwecken in Lob, Dank oder Bitte einen Ausdruck zu geben."

Wir haben uns vergeblich in der Thora nach einer Stelle umgesehen, in welcher die Erstlinge, Zehnten und Erstgeburten als Korbanim bezeichnet werden. Auch Kurtz gibt keinen an. Ebenso wenig finden wir „alle Weihgeschenke für den Bau, die Ausstattung und Erhaltung des Heiligthums", noch viel weniger Lehnsabgaben an Jehovah irgendwo in der heiligen Schrift mit dem Namen Korbanim bezeichnet. Die Erstlinge und Zehnten sind therumoth (Num. 18, 24, Deut. 12, 6; Num. 10, 39. 40.); und weit entfernt, mit den mathnoth paralleliſirt zu werden, unterscheiden sich vielmehr die Korbanim ausdrücklich von den freiwilligen Gaben, die allzeit den Namen therumoth, mathnoth, nidre und nedaboth führen (z. B. Lev. 23, 38). In der einzigen Stelle Lev. 2, 12, die einen Korban reschith erwähnt, ist die Opfergabe des Festes der Erstlinge gemeint, die ausnahmsweise in ungesäuerten Broden bestehen durfte, aber eben nur darum, weil sie den eigentlichen Mittelpunkt der ganzen Festfeier bildete, auch Korban heißt. Die Stelle Num. 7 handelt von dem Einweihungsfest des Altars, zu welchem die Fürsten wirkliche in Sündopfern, Brand-, Dank-, und Segensopfern bestehende Korbanim brachten; diese zwar auf silbernen Schüsseln und in goldenen Töpfen, gesetzt auf Wagen, also daß, während die Opfergaben für die Einweihungsopfer verwandt wurden, die goldenen und silbernen Geräthe für den ferneren Altardienst, die Wagen mit den sie ziehenden Rindern für den Levitendienst verblieben; aber nichts berechtigt uns dazu, aus diesem ganz singulären Fall den allgemeinen Schluß zu ziehen, daß „alle Kirchengeschenke", die zum Bau der Stiftshütte verwandt wurden, Korbanim waren. Dieselben heißen im Gegentheil constant therumoth (z. B. Ex. 25, 1 f.; 35, 21 f.). Auch die Geschenke der Hauptleute (Num. 31, 50), welche die Beute an goldenem Schmuck

als Korban darbrachten „lekapper al naphschothehen“ um ihre Seelen zu versöhnen, können weder als Lehnsabgaben, noch als Weihgeschenke angesehen werden, sondern sind wirkliche Sühnemittel, d. h. außerordentliche Opfer (vgl. den folgenden Paragraph). Wenn endlich in Nehem. 10, 35 ein Kurban haezim gefunden wird, so kann einestheils aus diesem nachexilischen Sprachgebrauch nicht auf den der Thora zurückgeschlossen werden, anderntheils handelt es sich auch dort um eine keineswegs freiwillige Gabe *), sondern um ein durch das Loos vertheiltes durchaus festgesetztes, für das Verbrennen auf dem Altar bestimmtes Holz-Quantum. Die Deutung des Korban Marc. 7, 11 als „Gelübde“ beruht auf völliger Willkür und diese Glosse des Marcus reicht in ihrer Allgemeinheit nicht dazu hin, das Behauptete zu begründen.

Nirgend in allen diesen Stellen läßt der Zusammenhang die Deutung des Korban als einer freiwilligen Huldigungsgabe zu. Im Gegentheil ist der Korban — selbst in Num. 7 — eine durchaus streng abgemessene, von Gott selbst befohlene Lieferung, bestimmt zum allerspeciellsten Dienst am Altar, und nirgends gestattet das Wort Korban die Deutung, daß der Opfernde den Korban, nur um nicht leer vor Gott zu erscheinen, als beliebiges Stück von seinem Eigenthum Gott mitzubringen habe.

Aber wir haben außer dem Gesagten auch noch andere Gründe, die uns hindern, dem Sprachgebrauch der Neueren zu folgen:

1) Derselbe widerspricht dem Lexicon und der hebräischen Sprachbildung. Wenn Kurtz (S. 32) das Stammwort von Korban ohne Weiteres als dem lateinischen offerre „nach Etymologie und Sprachgebrauch genau entsprechend“ bezeichnet, und wenn die meisten Neueren mit ihm daraus die Bedeutung „jede Hingabe eines wohlberechtigten Besitzes an Gott oder zu göttlichen Zwecken“ ableiten, und auf diese Weise für den Begriff des Opfers den Sinn der Eigenthumsentäußerung, der freiwilligen Hingabe, des Geschenks gewinnen, so müssen wir dem allen auf Grund der hebräischen Etymologie widersprechen. Das Stammwort für Korban heißt karab, und dieß hat zugestandener Maßen nicht die Bedeutung „Gaben darbringen“, sondern die Bedeutung „Nahesein, Nahen“ im Piel Herannahen lassen, Zutritt verstatten, und erst im Hiphil wird, neben der Pielbedeutung auch die Bedeutung „herannahen machen, d. h. bringen“ gefunden, und auch da nicht etwa die Bedeutung „Geschenke bringen“ offerre, sondern nur die Be-

*) Das Nähere über den Korban haezim siehe §. 247.

deutung „Herzubringen" afferre. Die Formation Korban aber ist (Gesenius, Lehrgeb. §. 120 S. 495) nicht aus dem Hiphil, sondern aus dem Infinitiv Kal abgeleitet; sie entnimmt also ihre nächste Bedeutung nicht aus dem Hiphil „Bringen", sondern nur aus dem Kal „Nahe sein". Ewald (Crit. Gramm. S. 248) leitet die Form קָרְבָּן vom Piel ab und liest ka-r'ban, und begründet diese (übrigens nur in Ez. 40, 43 vorkommende) Punktation aus dem beigefügten metheg und fehlenden Dagesch (Cr. Gr. S. 143), während Gesenius (Lehrg. S. 43) die Setzung des metheg hier aus der Pause erklärt und auch hier in Uebereinstimmung mit dem sonst allgemeinen Sprachgebrauch קָרְבָּן Korban liest. Jedenfalls ist jene vereinzelte Accentuation in Ez. 40 nicht im Stande, die durch die hundertfach vorkommende Accentuation „Korban" als Kal-Formation documentirte Form Korban zu einer Piel-Formation umzustempeln; obgleich auch dies für unseren Zweck unwesentlich sein würde, weil auch dem Sprachgebrauch des Piel die Bedeutung „Geschenke bringen" fremd ist. Die Endung an aber (Ewald, crit. Gramm. S. 246) bezeichnet in der Regel abstrakte Begriffe und wird nur selten für concreta verwandt. Korban würde also nach der Etymologie in erster Linie „Annäherung", und in zweiter dann etwa „Annäherungsmittel" bezeichnen.

So deutet auch die vulgata, die das Wort theils hostia, theils oblatio übersetzt, und die älteren, z. B. der alte Lange zu Lev. 1, 2. „Korban, ein Opfer, welches von der Herzunahung seinen Namen hat"; Stark synops. zu derselben Stelle: „Die Opfer haben im Hebräischen vom Hinzunahen den Namen: zu lehren, daß wir ohne Christum und sein Versöhnopfer zur Gemeinschaft mit Gott nicht gelangen können." Von Neueren läßt Tholuk (S. 83) mit seiner Erklärung: „Korban bezeichnet das Nahegebrachte, Zugeeignete", wenigstens noch die Beziehung auf das Nahe sein, die Gemeinschaft vermitteln, durchschauen, obgleich auch er, wie die meisten Andern den Begriff des Bringens und des Eigenthums hineinträgt. Ritschl weist wenigstens den Begriff der Freiwilligkeit aus dem Worte Korban heraus: (S. 244: „die geordnete Gabe des Menschen an Gott heißt Korban, das Nahegebrachte, προσφορά). Hävernick (S. 220) übersetzt zwar „Darbringung", erklärt aber richtig: „Alles Opfer beruht auf dem Bewußtsein der Entzweiung des Menschen mit Gott. Wie nun die Priester heißen Kerobim, die Nahen, welche mit Gott in einer besonderen Gemeinschaft stehen, so heißt das Opfer ein Mittel, womit man jene Gemeinschaft wieder aufnimmt und erhält." Noch bestimmter sagt Bähr (S. 198): „Wir

werden das Opfer vermöge seiner allgemeinen Benennung als dasjenige auffassen müßen, wodurch die Gemeinschaft und Verbindung mit Jehovah, dem Heiligen Israels, vermittelt wird, mit einem Wort, als Heiligungsmittel. Hieraus allein schon erhellt zugleich hinlänglich, wie irrig und einseitig es ist, wenn in neuerer Zeit Korban gewöhnlich schlechthin durch „Geschenk" übersetzt, und dann weiter geschlossen wird, das Opfern sei nichts weiter, als ein Geschenkebringen."

Wenn also die LXX. κορβᾶν regelmäßig durch δῶρον übersetzen, so ist das daraus zu erklären, daß die LXX. der Apokryphenzeit angehören, welcher, wie uns davon im Sirach unzweideutige Spuren entgegentreten, mit der messianischen Weissagung zugleich auch das Verständniß für die wahre Bedeutung der Opfer bereits so sehr verdunkelt war, daß sie das Wesen auch der Sühnopfer, ihrer biblischen Bedeutung zuwider, in Selbstthat und Selbstdarbringung des Menschen setzte.

2) Sehen wir aber speciell den Sprachgebrauch des Worts Korban im Opfercultus an, so begegnen wir solchen Verbindungen, die den Begriff der freiwilligen Gabe, oder wie Hengstenberg will, der Huldigungsgabe, durchaus ausschließen. Lev. 2, 1 heißt es: „Wenn dein Korban eine minchah ist", dieß müßten wir übersetzen: „Wenn deine Huldigungsgabe eine Huldigungsgabe ist", das wäre eine Tautologie; Lev. 7, 16 „wenn eine nedabah das Opfer deines Korban", würde zu übersetzen sein: „Wenn eine freiwillige Gabe das Opfer deiner freiwilligen Gabe", abermals eine Tautologie; Lev. 4, 23, Num. 15, 25 werden Sündopfer auch Korbanim genannt, wie sollen aber die von Hengstenberg selbst in ihrem gegenständlichen Charakter anerkannten Sündopfer, wie noch mehr die Schuldopfer, in denen der Begriff der richterlichen Wiedererstattung vorwiegt, unter den Begriff eines freiwilligen Geschenks oder einer Huldigungsgabe gebracht werden? Num. 9, 7 heißt das Passahlamm, das in Egypten geschlachtet wurde, ein Korban. Wie soll das Lamm, das die Kinder Israel ganz verzehrten, von dessen Blut sie Errettung fanden, von dessen Fleisch aber, da das übrigbleibende draußen verbrannt wurde, Gott gar nichts bekam, unter den Begriff einer Huldigungsgabe oder eines freien Geschenks gebracht werden? Num. 5, 11 heißt das Eiferopfer ein Korban. Dasselbe sollte ausdrücklich vom geringsten Getreide, ohne Oel und Weihrauch gebracht werden, weil erst die nachfolgende Gottesprobe bekunden sollte, ob das betreffende Weib nicht des Todes schuldig befunden und von Gott sofort gerichtet werden würde. Wie ist hier irgend der Begriff der Huldigungsgabe oder des freien Geschenks zulässig?

Der Sprachgebrauch im Opfercultus selbst also nöthigt uns, den Begriff der freiwilligen Darbringung als Grundbegriff fallen zu lassen, und nur in der einzelnen Specialbezeichnung, wo die nedabah (eine Species des Dankopfers) zugleich ein Korban ist, festzuhalten. Der Grundbegriff bleibt für „Korban" das von Gott selbst geordnete Mittel, was derjenige in Anwendung bringen mußte, der zu Gott nahte. Die jedesmalige Bedeutung des Korban bestimmt sich nach dem Zwecke des Nahens. Nahte Jemand zum Lob- und Dankopfer, so war sein Korban eine Gabe, bei welcher Gott auch der Selbstwahl des Opfernden einige Freiheit gelassen hatte; nahte er als Vergebung suchender Sünder, so war sein Korban das von Gott selbst genau bestimmte Thier, an dessen Blutsprengung Gott die Gnade seiner Vergebung geknüpft hatte. Jedenfalls dominirt in der Opferthora beim Begriff des Korban überall die Bestimmung des von Gott selbst Befohlenen und Angeordneten, nicht die Freiwilligkeit des Gebers.

3) Endlich müssen wir uns gegen die Art und Weise erklären, wie aus dem Wort Korban die willkürlichsten Consequenzen gezogen werden. Gesetzt, die gewöhnliche Deutung des Worts sei haltbar (trotzdem wir glauben, das Gegentheil bewiesen zu haben), welcher Menge gewaltsamer Manipulationen bedarf es, um von dem Wort Korban aus eine Grundlage zu gewinnen für jene nicht aus der Schrift, sondern aus heidnischen und naturalistischen Ideen entsprungene Grundanschauung vom Opfer als einer freiwilligen Dankbarkeitsbezeugung! Aus dem Kal muß man mit Gewalt in das Hiphil springen, um aus dem Nahen erst den Begriff des Bringens zu gewinnen; aus dem Hiphil muß man in heidnische Opferideen springen, um den Begriff des „sein Eigenes darbringen" zu gewinnen, weitere Sprünge sind dann, daß das Eigene die vornämlichste Repräsentation der Dankbarkeit sei, und der salto mortale, daß es Repräsentation des eigenen Ich sein sollte. Nur durch alle diese Sprünge gelangt man von dem Begriff des „Naheseins" bis zu dem der „Selbstdarbringung."

Wir können es nach dem Gesagten dem alten Lange nicht übel nehmen, wenn er, da ihm die von uns bekämpfte Korban-Deutung zum ersten Mal in Spencer entgegentritt, in die Worte ausbricht, er könne diese Deutung nur als ein „schlechtes specimen philologicum et archaeologicum von diesem sonst berühmten „antiquario" bezeichnen."

Eine genauere Beachtung des Sprachgebrauchs zeigt uns im Gegentheil, daß, da alle Arten Opfermaterials (und zwar in genau vorgeschriebener Quantität) unter den einheitlichen Begriff Korban zusammengefaßt werden, der Korban das von Gott selbst bestimmte

auf dem Altar zu verwendende Opferobject bezeichnet, welches, obgleich in eine Verschiedenheit mannigfältiger Materialien auseinanderfallend, auf eine vorhandene einige Größe zurückschließen läßt, der Gott die Bestimmung gegeben hat, die Vereinigung zwischen Gott und dem Sünder im Opferdienst zu vermitteln. Und zwar war es das Charakteristische dieses gottverordneten Vermittlungsobjects, daß es ein doppeltes Angesicht trug, einmal als von Menschen dargebrachte Gabe, zum anderen aber als doch nicht freiwillige Gabe, sondern diese Gabe nach göttlichem Willen bemessen und mit göttlichen Kräften sakramentlich ausgestattet. So lange der Gegenstand noch nicht zum Opferdienst gelangte, war er auch noch kein Korban; so bald er aber zum Opferdienst verwandt wurde, wohnte ihm gewissermaßen ein gottmenschlicher Charakter bei; der menschliche, weil Menschen auf Geheiß des Herrn ihn von ihrem Eigenen bringen mußten, der göttliche, weil durch Gottes Wort Gabe und Verheißung an ihn geknüpft wurde. Eben so war Christus, in dem der Korban schließlich sich erfüllete, eines Theils menschliche Gabe, seiner menschlichen Natur nach eine Leibesfrucht der Jungfrau, dabei aber auch das ewige Gotteswort, — und darum der rechte Korban, der durch Thun und Leiden geeignet war, die Vermittlung und Wiedervereinigung zwischen Gott und den Menschen zu bewirken. Daß Christus aber nicht blos Priester, sondern auch Korban war, bezeugt das N. T. durchweg, z. B. Hebr. 8, 3; vgl. 9, 14, 23, 28, 10, 5. (s. §. 85 c. bb).

§ 58. Feststellung des Begriffes capper.

Es ist das Verdienst Hengstenberg's, den Begriff der Blutsühne im Opfer zuerst wieder nachdrücklich hervorgehoben zu haben. Ihm folgt auch Kurtz (S. 46) und stellt mit Recht den Begriff der Sühne als das Fundament der ganzen Opferhandlung dar, indem er ihr „eine unvergleichliche, Alles überragende Wichtigkeit und wahrhaft centrale Stellung in der Heilsordnung" anweist, „deren Verlauf der Opfercultus in symbolischer Repräsentation darbietet." ... „Darum ist Sühnung das A und das O für das Bedürfniß und die Sehnsucht des nach Gottesgemeinschaft verlangenden Sünders, und darum wird die Opferthora, die mit ihren Heilsthaten diesem Bedürfniß, dieser Sehnsucht entgegenkommt, nicht müde, immer und immer wieder, und mehr als alles Andere ihr lekapper alav, oder wekipper alav hakohen, hervorzuheben."

Je ernstlicher diese Worte von Kurtz gemeint, und je energischer sie in dem ganzen Kurtz'schen Werk geltend gemacht sind, um so auffallender ist es, daß Kurtz da, wo er auf den Opferbrand

übergeht, den Begriff der Vertretung durch ein alter ego aufgebend, das Opfer zum ipse ego des Opfernden macht. Der Grund dieses Dualismus in Kurtz's Opfertheorie ist seine mangelhafte Darlegung des Begriffs capper, den er auf die Blutsühne allein einengt.

Kurtz geht bei Feststellung des Begriffs capper von der allgemein zugestandenen Grundbedeutung dieses Wortes „Bedecken" aus, und bestimmt die Sühnehandlung näher als ein Bedecktwerden des sündigen Menschen, der Sünde. Weil nun das zu Bedeckende entweder der sündige Mensch, oder die Sünde, die Unreinigkeit desselben sei, und weil die Folge dieser capparah die Vergebung der Sünde sei, so deutet er mit Rosenmüller und Bähr (II. 204) die Formel capper al, alav als eine Abkürzung der anderen capper naphscho, welche wiederum stehe für capper al chataath naphscho. Er beschränkt also die Bedeutung des capper auf die Blutsühne, durch welche die Sünde bedeckt werde (cf. S. 46—50).

Die Unzulänglichkeit dieser Deutung ist in ausführlicher exegetischer Darlegung durch Ritschl (S. 224., f. 480 f.) nachgewiesen worden, und obgleich wir die von Ritschl auf seine Ausführung erbauten Folgerungen nicht billigen, so können wir uns der gedachten exegetischen Beweisführung selbst fast überall anschließen. Kipper wird mit dem Objectsaccusutiv avon oder chataath oder pescha construirt (Ps. 65, 4; 78, 38; Jes. 6, 7; 22, 14; 27, 4; Dan. 9, 24); passivisch „nicht bedeckt soll werden die Sünde", 1 Sam. 3, 14. Es steht also die Grundbedeutung der capparah als einer Bedeckung, in specie Bedeckung der Sünden fest. Häufiger ist die Construktion mit al, und zwar so, daß am häufigsten die Person des zu Bedeckenden, d. h. des Opfernden, durch die Pronomina ausgedrückt wird, kipper alav und kipper alehem, oder aber auch al nephesch oder al naphschoth (Ex. 30, 15; Lev. 17, 11); oder al b'ne jisrael Num. 8, 19, oder al chataath Lev. 4, 35; 5, 13, 18; al avon Jer. 18, 22; Ps. 78, 38, al schiggegatho Lev. 5, 18 ꝛc. Außerdem wird es construirt mit der Präposition bead 2 M. 32, 30; 3 M. 16, 24; 9, 7; 16, 6, 11; mit dem doppelten Dativ commodi der Person und Sache Ez. 16, 63; 4 M. 35, 38, mit dem Dativ commodi der Person 5 M. 21, 8; 2 Sam. 21, 3. In Ez. 16, 63 und 5 M. 21, 8 erscheint der Begriff des capper bereits völlig verallgemeinert zu dem Begriff „Vergeben" und „Gnädigsein."

Wenn nun zu dem lecapper alav Zusatzbestimmungen gemacht werden, z. B. letaher ethchem, 3 Mos. 16, 30 (euch zu reinigen) oder wenislach lachem (so wird es euch vergeben), 3 M. 4, 20. 31; 4 M. 15, 25. 28; cf. 3 M. 4, 26. 35; 5, 10.

13. 18. 27; 19, 22) oder mechattaatho und meascher chata (von seiner Sünde), 3 M. 4, 26; 5, 6. 10; 14, 19; 15, 15. 30; 16, 34; 4 M. 6, 11, so ist es unthunlich, mit Kurtz diese nur für diese besondere Species der capparah geltenden Zusatzbestimmungen als Erläuterungen des Gesammtbegriffs der capparah zu verwenden, und diesen auf die Bedeckung der Sünden durch ein sühnendes Opfer zu beschränken. Denn wir finden die capparah auch durch andere Medien als durch Blut und Sündopfer vollzogen.

In Ezech. 45, 15. 17 werden sämmtliche Opfer, die Speisopfer nicht minder, als die Sündopfer, Brandopfer und Heilsopfer, als solche bezeichnet, mittelst deren die capparah geschieht; ja in einem einzelnen Falle (4 M. 17, 11. 12) wird die capparah mittelst eines Rauchopfers vollzogen; das Speisopfer wird 2 M. 29, 22 f. und das Essen des Opferfleisches von Seiten des Priesters 3 M. 10, 17 als Mittel der capparah angeführt. Regelmäßig aber wird (z. B. 3 M. 4, 20. 26. 30. 31; 5, 16; 12, 7. 8; 14, 19, 31; 15, 15. 30; 19, 22; 4 M. 6, 11) der Opferbrand neben der Blutbesprengung als mitwirkender Faktor der capparah hingestellt. Die Hauptleute bringen das im Kriege erbeutete Geld als korban vor den Herrn, 4 M. 31, 50 f., lekapper al naphschothenu; der halbe Sekel der Kopfsteuer heißt nicht bloß keseph hakkippurim, sondern seine Bestimmung wird auch angegeben als lekapper al naphschotenu (2 Mos. 30, 12 f.). Die Leviten werden als solche bezeichnet, die für die übrigen Kinder Israel dem Herrn dargebracht werden, 4 Mos. 8, 19, lekapper al b'ne jisrael; und Pinehas hat durch seinen Eifer (4 M. 25, 13), Moses durch seine Fürbitte (2 M. 32, 30) die capparah für Israel vollbracht, welche in 3 Mos. 1, 4; 16, 24 als Wirkung der Brandopfer, 3 Mos. 16, 33; 4 Mos. 28, 22. 30; 29, 5; Neh. 10, 34; 2 Chron. 29, 24 als Wirkung der Sündopfer; 3 M. 14, 21 als Wirkung der Schuldopfer dargestellt wird.

Aus der Vergleichung der angeführten Stellen erhellt, daß man die capparah nicht auf den engen Kreis, auf den Kurtz sie abgrenzt, einschränken darf, sondern dem Worte eine umfassendere Deutung geben muß.

Welches diese Deutung sei, dafür finden wir die nöthigen Fingerzeige auch in der Thora selbst. Dieselbe giebt nie Gott den Herrn (wie Kurtz sagt), sondern stets den Priester als denjenigen an, der die Handlung der capparah vollzieht, also den Sünder bedeckt mittelst eines Deckungsmittels. Wozu? Das sagt der Zusatz liphne jehovah, der vielfach bei der Formel lecapper

alav gefunden wird (z. B. 3 M. 5, 26; 10, 17; 15, 15. 30; 19, 22; 4 M. 15, 18). Der anderweitige Zusatz lesikkaron (2 M. 30, 16; 4 M. 31, 48—51 cf. 52. 54) schließt die Deutung aus, als ob der Sünder so vor Jehovah hätte bedeckt werden sollen, daß Jehovah ihn nicht sähe, er sollte im Gegentheil seiner gedenken, wenn er das copher, das Deckende, ansah. In 3 M. 1, 4 wird angegeben, daß, wenn der Opfernde die Hand auf das Brandopfer stützte, dieses dann angenehm sein würde, vor Gott, lekapper alav. Aus allen diesen Stellen zusammengenommen ergiebt sich folgende Bedeutung der capparah:

Vor den Augen Jehovahs des Reinen und Heiligen darf nichts Sündiges sein. Soll also ein Sünder vor ihm erscheinen dürfen, so muß er ein copher haben, eine Decke, in welche er so eingehüllt ist, daß Gott der Herr, wenn er die von ihm selbst zu diesem Behufe verordnete Decke sieht, zwar den Sünder selbst auch noch erblickt, aber nicht in der Blöße oder in dem Schmutz seiner Sünde, sondern als eingehüllt in das copher. Der Anblick dieses copher macht den Herrn daran gedenken, daß er selbst es zum Gnadenmittel verordnet hat. Bringt der Sünder dasselbe vor Gott in der vorgeschriebenen Weise, so ist es angenehm vor Gott, ihn zu bedecken. Dann läßt der Herr die strafende Gerechtigkeit, die den Sünder, falls er ohne copher käme, zermalmen müßte, zurücktreten, und behandelt den Sünder so, als besäße er die Eigenschaften, die dem copher anhaften, oder hätte er dasjenige gethan oder erlitten, was der copher an seiner Statt gethan oder gelitten hat. In dem Falle 4 Mos. 25, 13 z. B. nahm der Herr den Eifer des Pinehas für solches copher an, und sah die Kinder Israel in dieser Decke an, als hätten sie alle gleichermaßen um ihn geeifert, und hörte auf mit Strafen. In 4 Mos. 8, 19 erscheinen die Kinder Israel als solche, die in ihrer sündigen Beschaffenheit nicht vor den Herrn treten dürfen; ihr copher sind die Leviten, welche, weil von Gott selbst mit den dazu erforderlichen Eigenschaften ausgerüstet, vor Gott hintreten dürfen als Repräsentanten der übrigen Israeliten, deren Sünde hinter der geschenkten Heiligkeit der Leviten sich birgt. Ebenso ist die Fürbitte des Moses (2 M. 32, 30) und das eine ähnliche Fürbitte darstellende Rauchopfer Aarons (4 M. 17, 11. 12) das copher, in dessen Gestalt eingehüllt der Herr Israel ansieht und ihm vergiebt. Als die Hauptleute erkennen, daß nicht ihre Tapferkeit, sondern die Gnade des Herrn den Sieg bereitet hat, ohne daß ein Mann von Israel gefallen war, da fürchten sie sich, die vornehmste Siegesbeute, die ja dem Herrn selbst als Sieger zugehörte, für sich zu behalten, als hätten sie

selbst den Sieg errungen durch eigene Kraft. Sie machen daher aus dem erbeuteten Golde ein außerordentliches korban (Annäherungsmittel) und breiten es vor dem Herrn aus, damit dieser sie in der Hülle dieser ihr freiwillig gespendeten Gabe ansähe und ihnen ihre Demuth gedenke (lesikkaron), und also ihnen gnädig sei. Als eine Zählung des Volkes stattfindet (2 Mos. 30, 12), die einestheils nicht ohne Verschuldung von Israel vollzogen werden konnte, und die anderentheils das Volk gemahnte, daß sie alle eigentlich dem Strafgerichte Gottes verfallen wären gleich den Egyptern, da wird der halbe Sekel als keseph hakippurim eingesetzt, damit der Herr, der diese Art der Lösung angeordnet hatte, jeden Israeliten ansähe als eingehüllt in die Decke des bezahlten Schuldgeldes, und also ihm gnädig sei. Ebenso gilt das Schuldopfer, Sündopfer und Brandopfer, gleich wie der Weihrauch, Oel, Wein und Mehl des Speisopfers, welches der Israelit auf Befehl des Herrn darbrachte, als copher für ihn, daß Gott der Herr das, was mit diesen Opfern geschah, ansah, als wäre es an oder von dem Opferbringenden geschehen, und daß er um dieses seines Repräsentanten willen den Opferer gnädig ansah.

Aus dem allgemeinen Begriff der capparah als dem einer stellvertretenden Repräsentation hebt sich in der thorah der spezielle Begriff von der capparah durch Sühneblut als der einer stellvertretenden Genugthuung ab. Dazu, daß das copher seine vertretende Kraft ausüben konnte, war es ja nöthig, daß es vor Gott angenehm war. Wenn nun zwar der Herr nach seiner souveränen Machtvollkommenheit auch den Eifer des Pinehas, die Fürbitte des Moses, das Rauchopfer des Aaron für solch genügendes copher annehmen konnte, so hatte doch niemand die Bürgschaft, daß vorkommenden Falles der Herr jegliches irgend welches freiwillig dargebrachte copher auch anerkennen werde. Deshalb ist es von Wichtigkeit, daß in 3 M. 17, 11 der Herr selbst das Blut des Opferthiers für das genügende copher erklärt und ein für allemal mit sacramentaler Kraft ausgerüstet hat, um die Seelen damit zu bedecken. Wir werden also auch den speziellen Begriff der capparah als Blutsühne auf Grund von Lev. 17, 11 näher zu erörtern haben.

§ 59. Die grundlegende Bedeutung von Lev. 17, 11.

Nach altjüdischer, sowie nach altkirchlicher, in specie altlutherischer Lehre war man nicht zweifelhaft, der Stelle Lev. 17, 11 centrale und fundamentale Bedeutung für das Verständniß des Opfers zuzuerkennen. Selbst Bähr, obschon er mit der

altkirchlichen Lehre gebrochen hat, sieht sich durch den Umstand, daß die Manipulation mit dem Blute durch den Priester allein vollzogen wurde, und daß das Blut allein bis an die Hörner des Altars und bis in das Allerheiligste hineingebracht wurde, genöthigt (S. 199 f. 344 f.), in diesem Stück den Alten beizustimmen.

Die Neueren dagegen verwerfen fast durchgängig diese Position, und Hengstenberg sieht in ihr die Wurzel der Verwirrung im Opferbegriff. Ihm stimmt, wie gewöhnlich, Keil bei. Auch Kurtz gesellt sich zu ihnen, obgleich er sachlich sowohl dem Sühnact als solchem, als auch der Stelle Lev. 17, 11 so viel vindicirt, daß wir ihn trotz seines Zugeständnisses an Hengstenberg (S. 33) nicht nur in Opposition gegen dessen neu an die Stelle von Lev. 17, 11 gesetzte Fundirung des Opferbegriffs, sondern auch in der Entwicklung des Begriffs der Blutsühne und in der Ausbeutung von Lev. 17, 11 fast überall mit den Alten übereinstimmend finden. Am geringschätzigsten spricht sich v. Hofmann (237) über unsere Stelle aus; er meint, in ihr stehe nichts Neues, was nicht anderweitig auch schon vielfach in der Opferthora gesagt sei, auch handle jene Stelle eigentlich gar nicht vom Opfer, sondern vom Bluteſſen.

Solcher Sachlage gegenüber, und weil außerdem auch die Auslegung der gedachten Stelle keineswegs der Uebereinstimmung der namhaftesten Gelehrten auch nur in den Hauptpunkten sich erfreut, müssen wir derselben eine eingehendere Untersuchung widmen. Sie lautet wörtlich:

כִּי־נֶפֶשׁ הַבָּשָׂר בַּדָּם הִוא וַאֲנִי נְתַתִּיו לָכֶם עַל־הַמִּזְבֵּחַ לְכַפֵּר

עַל־נַפְשֹׁתֵיכֶם כִּי־הַדָּם הוּא בַּנֶּפֶשׁ יְכַפֵּר

Die lutherische Uebersetzung: „Denn des Leibes Leben ist im Blut, und ich habe es euch zum Altar gegeben, daß eure Seelen damit versöhnet werden. Denn das Blut ist die Versöhnung für das Leben" giebt im Wesentlichen den Sinn wieder, aber nicht den Wortlaut. Die meisten Ausleger weichen von ihr ab. Das „zum Altar gegeben" stimmt nicht mit der LXX. und vulgata; erstere setzt: *ἐγὼ ἔδωκα ὑμῖν αὐτὸ ἐπὶ τοῦ θυσιαστηρίου ἐξιλάσκεσθαι περὶ τῶν ψυχῶν ὑμῶν*; die letztere: ego dedi illum vobis, ut super altare in eo expietis pro animabus vestris, dem entsprechend auch Kurtz (51) und Hengstenberg (S. 6) in Uebereinstimmung mit der Berleburger Bibel, van Eß und de Wette richtiger übersetzen: „ich habe es euch auf den Altar gegeben."

Wichtiger ist die Abweichung in dem letzten Theil des Verses, wo die LXX. übersetzt: *τὸ γὰρ αἷμα αὐτοῦ ἀντὶ ψυχῆς ἐξιλάσεται*, die vulg. „et sanguis pro animae piaculo sit." Kurtz, (51) v. Gerlach, Bähr (206) und Andere übersetzen: „das Blut, es sühnt mittelst der Seele." Brenz (77, b) „quia sanguis pro anima placat," der Chaldäer: „das Opferblut versühnt die Schuld der Seele," Kliefoth (45) in Uebereinstimmung mit v. Hofmann: „das Blut sühnt als die Seele"; Hengstenberg (6): „das Blut sühnt die Seele." Jede dieser einzelnen Uebersetzungen wird natürlich von vielen Seiten angefochten, von mehreren als lexicalisch und syntactisch völlig unhaltbar nachgewiesen, von anderen durch Parallelstellen vertheidigt, so daß aus der Bestimmtheit, mit der sowohl Angriff als Vertheidigung bei den neueren Exegeten geführt wird, nichts ersichtlich wird, als die Schwäche dieser Beweisführung. Wir unsererseits wollen die ausführlichen, von Hofmann, Delitzsch und Kurtz mehr als zur Genüge gegebenen grammatischen und lexicalen Erörterungen hier nicht einer erneuerten Prüfung unterziehen, zumal in allen gedachten Uebersetzungen weder das Gewicht des הוּא, noch die Wortstellung genugsam berücksichtigt zu sein scheint. Nimmermehr wird der Hebräer das Wort „das Blut, es sühnt" mit dem Ausdruck wiedergeben הַדָּם הוּא יְכַפֵּר; so überflüssig dürfte wohl nirgend das הוּא stehen. Wir übersetzen daher ganz wörtlich: „denn das Blut, das in der nephesch ist, hat sühnende Kraft," und finden hierin den Sinn ausgedrückt, daß nicht das Blut als Stoff an sich, sondern das Blut als Sitz des nephesch Sühnemittel ist. Diese Deutung gewinnen im Wesentlichen auch die übrigen Uebersetzer, obgleich auf ihrem Umwege, fast alle, so daß gegenüber dieser fast allgemeinen Uebereinstimmung über den Grundsinn die Abweichungen in der Uebersetzung minder in die Wage fallen. Wenn v. Hofmann (238) behauptet, der Gedanke „das Blut ist in der Seele" sei unzulässig und unmöglich, auch in diesem Zusammenhange unbrauchbar, so ist das einfach eine Behauptung, zu der eine genügende Motivirung von ihm nicht gegeben wird.*) Wir sagen im Gegentheil: Wenn dem Ausspruch dam hu banephesch, der andere parallel geht (Deut. 12, 23) hadam hu hannephesch, und Lev. 17, 14: nephesch col basar dammo benaphscho hu, so wird zwischen

*) Seine Behauptung, als ob in dieser Stelle der Zusammenhang das Verbot des Blutessens als die Hauptsache, und die Erwähnung des Opfers als die Nebensache erscheinen lasse, wird durch eine einfache Lesung des ganzen Kapitels widerlegt.

dem nephesch und dem Blut eine so enge substantielle Gemeinschaft statuirt, daß man sowohl sagen kann: das Blut ist in der nephesch, als: die nephesch ist im Blut, als auch: das Blut ist die nephesch (nämlich als materieller Sitz der nephesch). Wie wir etwa von einer glühenden Eisenstange ebensowohl sagen können, das Eisen sei in der Gluth, als die Gluth sei im Eisen; und wie man von dem Altarsacrament sagen kann, das neue Testament sei im Blut, und das Blut sei das neue Testament, so wird auch das Blut als einfacher Blutstoff unterschieden von dem Blut, welches noch in der nephesch ist, und nur letzterem wird in jener Stelle sühnende Kraft zugeschrieben, um kund zu thun, daß nicht das Blut an sich als Stoff, sondern das Blut als Träger der Seele sühnend sei.

Die sühnende Kraft hat das Blut also aus einem zwiefachen Grunde, einmal, weil es Träger und daher körperlicher Vertreter der Seele, des Lebens ist, zum andern darum, weil Gott es als solches auf den Altar als Sühnemittel zu bringen verordnet hat. Es eignet sich zum Sühnmittel als Träger des Lebens, es wird zum Sühnmittel durch das sacramentliche Wort des Herrn: Lev. 17, 11. „Ich habe es euch auf den Altar gegeben, zur Sühne für eure Seelen."

Nachdem nun dem Blute diese Bedeutung von Gott selbst zuerkannt ist, darf es vom Menschen nicht als bloßer Stoff behandelt werden, am wenigsten als Nahrungsstoff. Alles geopferte Blut gehört auf den Altar, alles Blut daheimgeschlachteter Thiere mußte von der Erde eingesogen und mit Erde bedeckt werden (Lev. 3, 17; 7, 26; 17, 10 folg.; Deut. 12, 16. 23). Die Juden pflegten beim Zudecken des Schlachtungsbluts zu beten: „Gelobet sei der Herr unser Gott, ein König über Alles, der uns durch seine Gebote geheiligt hat, und hat uns befohlen, das Blut zu bedecken." Doch bezogen sie das Blutverbot nach wörtlicher Deutung nur auf vierfüßige Thiere und Vögel, nicht auf die Fische (Lev. 7, 26; 17, 13); und in dieser wörtlichen Genauigkeit, nicht in dem Umstand, daß das Blut der Fische den Menschen nicht erhitze und daher unschädlich sei (Grotius) ist der Grund zu suchen, weshalb sie Fischblut unbedenklich aßen. Fand man ein von Thieren zerrissenes Aas (Lev. 17, 15), welches also nicht regelrecht ausgeblutet war, aber in dem doch das Blut nicht mehr Träger der nephesch war, so durfte das Fleisch gegessen werden, und bewirkte nur levitische Unreinheit bis zum Abend, während auf das Genießen von lebendigem Blut nicht blos Ausrottung aus Israel, sondern auch die Strafe: „Ich will mein Antlitz gegen ihn setzen" verhängt wird, eine Drohung, die nur

in Bezug auf diese Sünde und auf den greulichen Molochsdienst erwähnt wird. Daher denn die ängstliche Scheu der ersten Judenchristen, sich nicht am Blute zu verunreinigen, und ihr gegenüber der bestimmte Ausspruch der jerusalemitischen Synode (Apg. 15), daß nicht um des mosaischen Blutverbots, sondern nur um der Connivenz gegen die schwachen Juden willen die Blutenthaltung anzurathen sei. Denn das wußten die Apostel sehr wohl, daß nachdem das nur als Träger der Versöhnung sacrosancte Blut späterhin durch ein kräftigeres Blut erfüllet war, nachdem das Opferblut also aufgehört hatte Gnadenmittel zu sein, nachdem vielmehr der Heiland selbst sein heiliges Blut zum Genusse uns angewiesen hat im Altarsacrament, jeglicher Grund, des Thieres Blut, das nun nur noch als Stoff in Betracht kam, für sacrosankt zu halten, wegfallen mußte.

Die Deutung, daß das Blut in seiner Eigenschaft als Träger des Lebens sühne, findet übrigens nicht nur in der fast allgemeinen Uebereinstimmung sämmtlicher Ausleger aller Zeiten, sondern auch in der Anschauungsweise und in direkten Aussprüchen der h. Schrift selbst ihre Bestätigung. Denn wie in der Opferthora das Blut, so wird Jes. 53, 10 das Leben als das zum Schuldopfer dargebrachte bezeichnet. Das Wasser, welches die drei Helden mit Gefahr ihres Lebens aus dem Bethlehems-Brunnen geholt, bezeichnet David als ihr Blut. Auch im N. T., wo gewöhnlich das Blut Christi als das eigentliche Sühnemittel bezeichnet wird (z. B. 1 Petr. 1, 18. 19; Eph. 1, 7; Col. 1, 14; Act. 20, 28; 1 Joh. 1, 7; Ebr. 9, 5. 12. 14. 15 ꝛc.) fehlt es nicht an Stellen, wo die ψυχὴ Christi als das ἀντίλυτρον angegeben wird (Matth. 20, 28 cf. Joh. 10, 17). Ja wir können sagen, daß schon darum Christus den Kreuzestod erleiden mußte, weil diese Todesart die einzige war, welche einestheils die Requisite des Fluches (als Hangen am Holz) und des Blutvergießens (als Schuldopfer) in sich vereinigte, anderentheils es ermöglichte, daß der Herr zugleich sein Blut und mit demselben sein Leben, am Holze hangend, ausströmte. Unverkennbar liegt auch dem bekannten Opferliede: „Die Seele Christi heilge mich" die Anschauung der engen Gemeinschaft zwischen Blut und Seele zu Grunde.

Die Uebereinstimmung der Ausleger, daß das Blut als Sitz des Lebens sühne, verhindert sie übrigens nicht, bei Erwägung der weiteren Frage, wie denn das zugehe, daß Leben durch Leben, oder Seele durch Blut gesühnet werde, in ihren Ansichten weit auseinander zu gehen. Der Begriff der Blutsühne, dieser eigentliche Fundamentalbegriff aller religiösen Anschauung, scheidet die

Geister in unversöhnliche Gegensätze, von denen wir nur die hervorragendsten hierselbst berühren können.

Neumann (S. 352) deutet Lev. 17, 11: Das Leben sei von Gott, also göttlicher Substanz; im Opferblute webe der Hostie Seele; damit daß der Seele Leben hingegeben werde, sei auch der in derselben lebende Geist Gottes hingegeben, also habe Israel in jedem Opferthier Gott geopfert, seinen Geist, sein Leben in den Tod gegeben. Dies Göttliche mache dann die Opferhandlung zum Sacrament, darum vermöge auch das Opfer die Sehnsucht zu stillen nach ewigem Frieden, denn in ihm werde Gott selbst hingegeben, und darin das Lamm, welches geschlachtet wird, seit Grundlegung der Welt Apoc. 13, 8 f." Das heißt also mit anderen Worten: Nicht Christi göttliches Leben, sondern das der Creatur als solcher einwohnende Göttliche ist das von Gott verordnete Sühnmittel zur Versöhnung der Menschenseele. Diese der biblischen Versöhnungslehre direct widersprechende, an Pantheismus streifende Lehre wird dadurch um nichts erträglicher, daß sie aus der Kirchenlehre die Worte und Begriffe Sacrament und Lamm Gottes verwendet; sie vermehrt dadurch nur die Verwirrung.

v. Hofmann deutet das כִּפֶּר im metaphorischen Sinne als Bezahlung einer mulcta, etwa wie wir das Wort: „Eine Schuld durch Zahlung decken" gebrauchen (237 f.). Das Leben der Hostie soll also als mulcta für die vom Sünder contrahirte Schuld eintreten. Diese dem Hebraismus völlig fremde Anschauung, welche von der Grundbedeutung des Worts כִּפֶּר = Bedecken, Abstand nehmend erst aus dem Worte כֹּפֶר Lösegeld eigenmächtig eine ganz neue Bedeutung für das piel כִּפֶּר construirt, ist bereits von Kurtz (S. 50) und Delitzsch (S. 740,) und Ritschl 224 f. genügend widerlegt.

Kurtz (S. 48 folg.) geht bei der Auslegung des כִּפֶּר von der allseitig als richtig anerkannten Bedeutung „Bedecken" aus; er bleibt aber nicht bei derselben stehen, sondern fügt im Widerspruch zu Hebr. 10, 4 willkührlich hinzu, daß diese Bedeckung der Sünde auf dem Altar einer Tilgung und Vernichtung gleich wiege. Der von ihm für seine Erfindung geltend gemachte Grund, daß in Deut. 21, 9 das וְנִכַּפֶּר V. 8 durch das Wort תְּבַעֵר erläutert werde, bedarf wohl keiner Widerlegung. (Wer dieselbe begehrt, findet sie bei Philippi S. 265). Hengstenberg S. 64 deutet: „durch unwiderlegliche Gründe steht die Annahme fest, daß kapporeth Bedeckung im geistlichen Sinne, Sühnung bedeutet. Wie äußerlich die kapporeth das Eduth bedeckte, so

auch innerlich, geistlich, durch die Vergebung der Sünden wird für die Bußfertigen die Anklage und Verdammung des Gesetzes zum Schweigen gebracht." (Aehnlich Philippi S. 335 und Kahnis S. 271.) „Sühnen (kipper) eigentlich zudecken, heißt nicht, eine Sünde ungeschehen machen, auch nicht als nicht vorhandene darstellen, das ist gegen den Ernst des Gesetzes, auch nicht durch eine Leistung bezahlen oder gutmachen, sondern vor Gott bedecken, d. h. ihr die Kraft nehmen, zwischen uns und Gott zu treten."

Unsere eigene Deutung ist eine Specialisirung des im vorigen Paragraphen gefundenen allgemeinen Begriffs der caparah: Auf dem Altar lagen die Sünden der Menschen aufgehäuft. Sollte Gott über dieselben hinweg sich mit den Menschen wieder vereinigen, so mußten die Sünden erst aus dem Mittel gethan werden. Dies konnte aber nicht geschehen vor Christi Tod; deshalb mußte zunächst eine Decke über dieselbigen ausgebreitet werden. Diese Decke war nach Gottes Gnadenordnung das Opferblut. War dieses über den Altar ausgegossen, so sah Gott zwar noch die Sünde des Sünders, aber nur eingehüllt in das von ihm selbst angeordnete Lösegeld des Bluts; die sündige Seele des Opfernden war damit zugleich eingehüllt in die sacramental reine Seele des Opferthiers, dessen Blut als Träger dieser Seele auf den Altar gesprengt wurde. Vermöge dieser Blutsühne-Decke war die Möglichkeit eines weiteren Verkehrs zwischen dem sündigen Menschen und dem heiligen Gott hergestellt und die Opferhandlung konnte ihren weiteren Verlauf nehmen, bis sie in der Vereinigung des Opfernden mit Gott zu heiligem Mahle gipfelte. Sah Gottes heilige Gerechtigkeit nun auf den Sünder oder seine Sünde, so traf sein Blick nicht dasjenige, was seinen Zorn erregen oder zur Vernichtung des Sünders auffordern mußte, sondern traf das Sühneblut, welches nach seiner eigenen testamentarischen Bestimmung (Lev. 17 11) die Macht hatte, die Sünde zuzudecken. Durch dieses Mittel wurde die Wirkung des strafenden Angesichts Gottes auf den Sünder ähnlich wie der blendende Glanz vom Angesicht Mosis durch eine Decke paralysirt (vgl. Gen. 20, 16, Spr. 16, 14, Jes. 47, 11). Aehnlich deutet auch Thomasius (40): „das Blut deckt die Sünde oder die mit ihr behaftete Person des Sünders vor dem Angesichte Gottes und wendet dadurch seinen Zorn von ihm ab; so sühnt es den Menschen."

Auf diese Weise ist für das alttestamentliche caphar bei Festhaltung seiner etymologischen Grundbedeutung der Begriff des Versöhnens gewonnen, und doch in einer Weise gewonnen, daß solche Sühne nach dem Zeugniß des Hebräerbriefs das Gewissen

des Sünders zu befriedigen nicht im Stande ist. Denn ist die Sünde nur bedeckt, nicht getilgt, so bleibt die Sühnehandlung doch immer nur eine mangelhafte, wie sich dies bei dem mosaischen capper auch schon dadurch kund giebt, daß dieser Sühnung durch Bedeckung noch eine andere durch Hinwegnehmung, eine andere durch Aufladung auf einen Dritten, und eine dritte durch das priesterliche Opferessen zur Seite ging, wie wir das später an seinem Orte ausführen werden. Christi Blut aber erfüllte die Versöhnung in unbeschränktem Maße.

Im neuen Testament begegnen wir der Anschauung einer Sühne durch Bedeckung mit Opferblut in denjenigen Stellen, die das Blut Christi als ein Blut der Besprengung darstellen (1 Petr. 1, 2; Ebr. 12, 24; 10, 22); und die christliche Mystik macht aus Christi Blut und Gerechtigkeit geradezu den Schmuck und das Ehrenkleid, mit welchem bedeckt und bekleidet der Christ vor Gott bestehen kann. *)

Nach dem Gesagten erledigt sich die eben von uns angedeutete Streitfrage, ob die Stelle Lev. 17, 11 mit den Aelteren als Cardinalstelle für das Verständniß der Opferhandlung angesehen, oder ob sie aus dieser Stellung verdrängt werden solle. Jedenfalls enthält sie den testamentarischen Ausspruch Gottes, vermöge dessen dieser selbst das Blut als sacramentalisches Gnadenmittel hinstellt zur Sühnung für die Seelen der Sünder. Das netattiv ist das verbum accedens ad elementum, ut fiat sacramentum. Jedenfalls führt Lev. 17, 11 klarer als irgend ein anderer Ausspruch der Thora in das Verständniß, daß das Blut als Träger der Seele, und daher als Grundlage zur stellvertretenden Genugthuung sühnende Kraft besitze; und bezeichnet zugleich den Altar als den Ort, wo die Versöhnung durch das Blut allein gewirkt werden kann. Ist nun anerkanntermaßen die Verheißung Gottes die Basis des gesammten Sühneakts im Opfer, ist ferner der Sühneakt wiederum die Basis für die gesammte anderweitige Opferhandlung, so ist nicht wohl abzusehen, wie unserer

*) Den Gipfelpunkt erreicht die Besprengung mit Christi Blut im heil. Abendmahl, in welchem der Sacramentsgast selbst der Altar ist, welcher wie zuvor in der h. Taufe äußerlich, so auch jetzt das Blut trinkend innerlich mit dem Versöhnungsblute „zur Vergebung der Sünden" besprengt wird. Durch dieses Testament erfüllt der Herr das Verbot des Blutgenusses, indem er es formell aufhebt. Denn wo der Leib des erlöseten Christen selbst zum Altar, d. h. zum Ort der Vereinigung zwischen Gott und Mensch geworden ist, da erfüllt sich das Wort: „ich habe es euch auf den Altar gegeben" in dem Worte: „Nehmet, trinket"; und der Befehl, den Altar zu besprengen, in dem Wort: „das für euch ausgegossen wird" und das Wort: „daß eure Seelen damit versöhnet werden" in dem Worte: „zur Vergebung der Sünden."

Stelle die fundamentale Bedeutung abzusprechen, oder wie auch nur mit einem Schein von Berechtigung für sie der Ausspruch: „ihr sollt mein Antlitz leer nicht sehen" als Basis für den Opferbegriff supponirt werden könne. Daß unsere alten Dogmatiker den Sühnebegriff für die Wiedervereinigung des Sünders mit Gott zu sehr hervorhoben, und ab und zu schon dem Fundament die Stelle einräumten, die sonst doch nur Mauern und Dach im Gebäude beanspruchen können, daß sie also das Wort: „Wo Vergebung der Sünden ist, da ist auch Leben und Seligkeit" umdeuten, als lautete es: Die Vergebung der Sünden ist auch schon selbst Leben und Seligkeit, das kommt auf Rechnung der Einseitigkeit, mit der sie bisweilen den Begriff der Rechtfertigung auf Kosten der exhibitiven Heilsfaktoren betonten. Diese Einseitigkeit können wir wohl vermeiden, können auch die übrigen Handlungen im Opferdrama, welche die positive Seite der Heils- und Lebensmittheilung abbilden, zu ihrem vollen Rechte gelangen lassen, ohne darum die Stelle Lev. 17, 11 aus der von der kirchlichen Lehre allen Zeiten ihr zuerkannten fundamentalen Stellung herauszudrängen. —

Wir unterscheiden aber zwischen einer fundamentalen und einer centralen Stelle im Opfer. Die centrale Stelle im Opfer freilich können wir nur der Idee der völligen Wiedervereinigung zwischen Gott und dem Sünder zuerkennen. Da für eine solche aber die Blutsühne das alleinige sacramental angeordnete Fundament ist, so sagen wir, der Stelle Lev. 17, 11 kam eine fundamentale, aber nicht eine centrale Bedeutung für das Verständniß der Opferhandlung zu. Hiemit haben wir das Wesentliche von dem, worauf es den altkirchlichen Lehrern ankam, adoptirt, und entgehen dabei doch zugleich den Gefahren der Abirrung, die in ihrer Opferidee nicht ganz vermieden sind.

§. 60. Das Opfermaterial.

Während die Heiden jedes Thier, jede Frucht, ja jede andere Creatur als Opfer darbrachten, finden wir in der mosaischen Opferthora das Gebiet der zu opfernden Gegenstände bestimmt abgegrenzt. Der Unterschied des israelitischen Opfers von dem heidnischen tritt daher besonders in der Auswahl des Opfermaterials hervor, sowohl was die Quantität als was die Qualität betrifft. Der Heide wollte die erzürnte Gottheit durch Opfer versöhnen und der mächtigen Gottheit Huld durch Geschenke erwerben. Aber weil ihm die Erkenntniß von der Tiefe der Sünde fehlte, glaubte er mit seinem Sündopfer eine wirkliche volle Ausgleichung zwischen Schuld und Strafe leisten zu können. Die

Hekatomben der Opferthiere sollten durch ihre Zahl den über das Thierleben hervorragenden Werth des Menschenlebens ersetzen, ja Menschenopfer selbst sollten, da der zu opfernde Mensch als rein galt, die dem Tode verfallene Menschenseele loskaufen. Andererseits wiederum war dem Heiden, dem das Opfer principiell als eine freiwillig der Gottheit dargebrachte Gabe galt, jede Gabe gleich; denn an jeder konnte er ja seine Selbstäußerung des Eigenen bekunden.

Den Israeliten dagegen offenbarte Gott der Herr, daß das Opfer eine Gnadenanstalt sei, in welcher der Herr, der die Gnade gewährt, allein auch die Form und die Bedingungen, unter welcher er sie gewähren will, und damit auch die Gaben, die überhaupt opferfähig sind, zu bestimmen hat. Und da der Herr durch das Gesetz die Tiefe der Sünde geoffenbart hatte, so ging dieser Erkenntniß auch unmittelbar das Wort: „Kann doch ein Bruder niemand erlösen, noch Gott jemand versöhnen, es kostet zu viel, daß er es muß lassen anstehen ewiglich" zur Seite, und damit die prinzipielle Ausschließung des Menschenopfers. Nur Ein Menschenopfer war im Stande ganz und völlig die Sünden der Menschen hinwegzunehmen, und ehe dies gebracht wurde, mußte die Zeit erfüllet werden. Darum waren vor Christo alle Menschenopfer dem Herrn ein Greuel. „Sie verbrennen ihre Kinder zu Brandopfern, welches ich ihnen weder geboten noch davon geredet habe, dazu nie in mein Herz gekommen ist, spricht der Herr" (Jer. 19, 5; cf. Jer. 7, 31; 32, 35; Lev. 18, 21; 20, 2).

Während also die weltliche Traurigkeit der Heiden, der das Wort der Verheißung fehlte, dieselben immer werthvollere Sündopfer aufsuchen ließ, bis zum Selbstmord und der Hinschlachtung des erstgebornen Sohnes hin (cf. Deut. 12, 31; 2 Kön. 3, 26, 27; Ps. 166, 34; 2 Kön. 17, 17; 6, 3; 21, 6; 2 Chron. 28, 3; 33, 6; Jes. 57, 5; Ez. 16, 20, 36; 20, 26, 31; 23, 37 ꝛc.), hat die göttliche Traurigkeit der Kinder Gottes an der Gnadenanstalt des Herrn bereits zu Abrahams Zeiten erfahren, daß Gott, welcher von Ewigkeit her beschlossen hatte, dereinst, wenn die Zeit erfüllet war, selbst das einzig genügende Opfer, seinen eingebornen Sohn zu geben, bis dahin weder Massen von Gaben, noch Menschenopfer annehmen will, sondern ein bestimmtes Substitut für den Opferdienst verordnet hat, welches einstweilen die Stelle des großen Opfers einnehmen sollte, bis dieses selbst erschiene.

Die Zahl der von Gott verordneten Opferthiere nun ist eine durchaus begrenzte, sehr wenig umfangreiche; es war ein Farr, ein Schaf, eine Ziege, männlichen Geschlechtes, entweder in ausgewachsenem Alter der vollsten Blüthe, oder im zarten Alter von

acht Tagen bis zu einem vollen Jahr hin; oder wenn der Mensch solches aus Armuth nicht zu leisten vermochte, ein Paar junge Tauben oder Turteltauben. Und diesen zur Seite die Gaben des unblutigen Opfers, Weizen, entweder in Gestalt feinen Mehls oder in Gestalt zerstoßener Grütze, oder in Gestalt ungesäuerten Brodkuchens; dazu als Beigabe Salz und Weihrauch, Oel und Wein; wogegen Honig und Sauerteig ausdrücklich ausgeschlossen blieb.

Dies war das gesammte Opfermaterial der Juden, dessen enge Begrenzung das Volk allzeit erinnern sollte, daß alles Opfers Ursprung auch seine Grenze bezeichne, indem nämlich das Gnadenwort des Herrn angegeben hat, was, wie viel, in welcher Form, wann und wo geopfert werden müsse, wenn anders das Opfer seine Bestimmung, ein Vereinigungsmittel zwischen Gott und dem Volk zu sein, wirklich erfüllen sollte. Jede Abweichung von der vorgeschriebenen Ordnung, jedes Darbringen von unbefohlenen Gegenständen zum Opfer, war ein Greuel vor Gott, das der Herr mit Tod (Nadab, Abihu, Usa) und Aussatz (Usia) und Verwerfung von seinem Angesicht (Saul) strafte.

Wenn aber das auf diese Weise nach der einen Seite hin völlig geschlossen erscheinende Gebiet des Opfermaterials, das schon Abraham (Gen. 15, 9) (wahrscheinlich auch Noah, Gen. 7, 2; cf. 8, 20) in seiner Vollständigkeit von Gott selbst überwiesen war, jeden Gedanken, als ob das Opfer eine freie von dem willigen Herzen des Menschen selbst bestimmte Gabe vor Gott gewesen sei, zurücktreten läßt, so sehen wir andererseits die geschlossene Schranke des Opfergesetzes selbst vom Herrn ein wenig geöffnet, indem je nach dem Unterschiede der allerheiligsten und heiligen Opfer ein Gradunterschied in den Opfergaben stattfindet, und zu den kallim, den leichten Opfern, wie die späteren Juden sie nannten, auch weibliche, ja nicht ganz völlig fehlerfreie Thiere verwandt werden durften, und indem bei bestimmten Opferhandlungen auch Gerstenmehl statt Weizenmehl genommen werden mußte, ja bei manchen Opfern sogar gesäuertes Brod dargebracht wurde. An das streng abgemessene Sündopfer und Brandopfer schloß sich das auch hinsichtlich des zu verwendenden Opfermaterials der Subjectivität des Opfernden schon mehr Spielraum gewährende Dankopfer, und in diesem Dankopfer finden sich bereits verschiedene Stufen, die selbst aus dem Gebiet des Opfers hinaus führen in das der Gabe, bis wir durch die Stufe der ebenfalls gottbefohlenen Erstlinge und Zehnten in das Gebiet der freiwilligen Geschenke, d. h. aus dem Gebiet der objectiven von Gott streng

geordneten Opferhandlung in das der freiwilligen subjectiven Bethätigung der Frömmigkeit übergeleitet werden.

Für die Ausdeutung des gottverordneten Opfermaterials leitet uns der im vorigen Capitel gewonnene Begriff des Korban und das neue Testament. §. 57 hatte uns darauf geführt, daß ein in verschiedene Gestaltungen auseinander fallender, aber durch den einheitlichen Begriff des Korban zu einer Einheit zusammengefaßter Vermittlungsgegenstand von Gott verordnet ist, mittelst dessen die Opferhandlung sich vollzieht. Und das neue Testament lehrt, daß unter allen diesen Opfergegenständen Christus selbst abgebildet sei. Wie Johannes auf Christum zeigend weissagt: „Siehe, das ist Gottes Lamm, das der Welt Sünde trägt" (Joh. 1, 29), so hat Paulus gelehrt (1 Cor. 5, 7): „wir haben auch ein Osterlamm, Christus, für uns geschlachtet"; als ein unbeflecktes Lamm bezeichnet Christum der Ap. Petrus (1 Petr. 1, 19); Jesaias (53, 7) beschreibt ihn als das Lamm und Schaf, das zur Schlachtbank geführt wird. Die Offenbarung Johannis aber nennt ihn nicht blos „das Lamm, das erwürget ist von Anfang der Welt", sondern bezeichnet ihn wiederholt (29 Mal) als das geopferte und geschlachtete Lamm, das zur Herrlichkeit emporgestiegen ist (Apg. 5, 6. 8. 12. 13; 6, 1. 16; 7, 9. 10. 14. 17; 12, 11; 13, 8. 11; 14, 4. 10; 15, 3; 17, 14; 19, 7. 9; 21, 9. 14. 22. 23. 26; 22, 1. 3). Daß aus den Opferthieren gerade das Lamm besonders hervorgehoben wird, zur Bezeichnung Christi im N. T., hat seinen Grund wohl darin, daß gerade zum täglichen Brandopfer (2 Mos. 29, 39. 40) so wie zum Passah ein Lamm verwendet wurde, und daß gerade das Lamm mehr als die übrigen Opferthiere zur Darstellung des unschuldigen, geduldigen, sanftmüthigen Leidens Christi sich eignete. Daß auch Böcke und Kälber als Typen auf Christum angesehen wurden, beweist Ebr. 9, 19; 10, 4.

Es lag in dem Charakter des alttestamentlichen Gesetzes, welches die Einheit der neutestamentlichen Opferidee in einer Mannigfaltigkeit von Typen und Satzungen ausprägen sollte, daß nicht ein einziges, sondern mehrere Thiere Christi Vorbilder sein mußten, entsprechend den mancherlei Eigenschaften, die in Christo zusammenkommen, um ihn zum Opfer für die ganze Welt geschickt zu machen. Welche Eigenschaften Christi in den Opferthieren abgespiegelt werden sollten, das ist theils aus ihrem Bau (Wiederkäuer mit gespaltenen Klauen), theils aus ihrer physischen Eigenthümlichkeit zu bemessen. „Die wiederkäuenden und mit gespaltenen Klauen versehenen Thiere sind, wie Barbanel und Akedah bemerken,

ganz und allein von sanfter gutartiger Natur. Denn ihnen fehlen die Schneidezähne der Raubthiere, weshalb sie die Speisen nicht mit einemmale zermalmen, sondern dieselben erst im Magen erweichen, sodann wieder heraufbringen und von neuem kauen müssen, wodurch sie längere Zeit Sättigung und Befriedigung fühlen, und nicht wie die anderen Animalien von beständigem Heißhunger und Raubluft getrieben werden. Eben so ist auch durch die Spaltung der Klauen die Kraft in ihren Füßen getheilt, und es mangeln ihnen alle Werkzeuge zum Angriff und zum Erhaschen des Raubes; ihre ganze Kraft liegt in den Hörnern, die ihnen mehr als Vertheidigungswaffe dienen" (Molitor III. 395). Wie des Menschen Sohn nicht gekommen ist, ihm dienen zu lassen, sondern zu dienen, da er sein Leben zur Erlösung für Viele darbot (Matth. 20, 28), so wurde er unter dem Bilde der dienenden Kraft, des Stiers dargestellt. Wie er als Sündopfer die volle Freiwilligkeit hingebender Liebe unter der Gestalt des sündigen Fleisches bekunden mußte, so sehen wir den Ziegenbock als seinen Typus (2 Cor. 5, 9), und wie er bei alle dem der Führer seiner Heerde, der Kraftheld (Jes. 9, 6), der Fürst des Lebens (Act. 3, 14), der Herr der Herrlichkeit (1 Cor. 2, 8), der Werthvolle, Geschätzte sein sollte, so wurde er, gleich wie die Helden und Volksführer (Exod. 15, 15; Ez. 31, 12), als Widder dargestellt. Das Lamm sollte seine Sanftmuth (Matth. 11, 28. 29) und Geduld und Gehorsam (Jes. 53, 7; 1 Petr. 1, 23; Phil. 2, 8), die Turteltaube seine Keuschheit, die junge Taube (der, wie die Alten sagen, die Galle fehlt) seine Süßigkeit und Freundlichkeit abspiegeln. — Als Brod des Lebens bezeichnet er sich selbst (Joh. 6, 47) und zwar als das vom Himmel gekommene Brod, welches die wahrhaftige Speise, die recht eigentliche Nahrung für die Welt ist, nachdem er als Weizenkorn (Joh. 12) in die Erde gefallen und erstorben, dann aber von den Todten erstanden ist. Wie das Brod die Speise des Menschen *κατεξοχήν* ist, die einzige, die er täglich genießen kann, ohne ihrer überdrüßig zu werden, oder an der Gesundheit Schaden zu leiden, so ist Christus auch die rechte Speise für die Menschen. Unter dem Wein giebt er sein eigen Blut im heiligen Abendmahl.

Aus dieser typischen Deutung des Opfermaterials auf Christum erklärt sich auch, weshalb das letztere bei aller seiner Mannigfaltigkeit doch in so enge Grenzen der Auswahl eingeschränkt ist. Wenn ein unreines Thier (etwa ein Löwe) selbstverständlich zwar Christi starke Kraft, aber nicht seine Heiligkeit, und darum nicht ihn selbst als Opfer abbilden konnte, so blieben auch unter den reinen Thierrn diejenigen ausgeschlossen, die nicht durch Ge-

wöhnung mit den Menschen verbunden waren; ein Hirsch und Reh z. B. konnte, obschon sie reine Thiere, und eßbar für die Israeliten waren, nicht Den abbilden, der unter das Gesetz gethan war. Ein Kameel, Esel und Pferd und Hund konnte nicht als Typus angewandt werden, weil zum Ganzen der Opferhandlung (nicht blos im alten, sondern auch im neuen Bunde) auch das Opferessen, also zum nothwendigen Charakteristicum des Opferthiers die Eßbarkeit gehörte; ein Huhn, Ente, Gans konnten, obschon sie Hausthiere waren, doch nicht als Typus auf Christum verwandt werden, weil sie vielfach unreine Speisen genießen, Würmer, Unflath ꝛc., während die Taube nur von reinen Körnern lebt; Waizen wurde zu den Christum darstellenden Opfern genommen, weil er das edelste unter dem Gewächs der Erde war. Nehmen wir alle die Erfordernisse, die sich vereinigen mußten, um Christum als Opfer darzustellen, die Reinheit, die Kraft, die Freiwilligkeit, die Wahrhaftigkeit ꝛc. zusammen, so dürfte sich außer dem in der Opferthora gefundenen Material nicht viel anderweitiges, geeignetes, und das in der Thora vorgeschriebene sicherlich als das allergeeignetste vor allen herausstellen. Die Feststellung der symbolischen Bedeutung der Zugaben zum Opfer (Oel, Salz, Weihrauch) ersparen wir uns bis zur Beschreibung der betreffenden Opferhandlungen.

Erläuterung. Die von uns gegebene Deutung des Opfermaterials steht mit der altkirchlichen Opferlehre (den Kirchenvätern und Reformatoren) eben so in Einklang, wie ihr von vielen Neueren entschieden widersprochen wird. Cyrill (ähnlich auch Theodoret und Procop) sagt: „Christus wurde dargebracht, als Farr wegen der Kraft des Kreuzes, als Lamm wegen der Unschuld, als Widder wegen seiner Herrschaft, als Bock wegen der Aehnlichkeit des sündigen Fleisches, als ein Paar Turteltauben und junger Tauben, weil der Mittler zwischen Gott und Menschen in der Verbindung der beiden Substanzen als Gott und Mensch kund wurde.“ Calov: „Die Materie des Opfers bildet Christum ab: Der Ochs die Arbeit, das Schaf die Unschuld, der Bock den Muth, die Taube die Sanftmuth, die Turteltaube seine Liebe.“ Ein Männlein, sagt Lange, mußte das Opfer sein, damit es den Messias abbilden könne. Quenstedt (S. 944): „Unter den Opferthieren wird genannt ein Farr, um Christi männliche Kraft zu bezeichnen, und zwar ein fleckenloser, um die Reinheit Christi darzustellen . . . mit dem dreifachen Typus der mincha wird Christus als das wahre Lebensbrod (Joh. 6, 35) bezeichnet.“

Zu dieser wenngleich nicht überall in den Einzelheiten gleich annehmbaren, so doch im Allgemeinen auf die Schrift gestützten Typik der Kirchenlehrer gesellte sich schon früher eine willkührliche. Origenes zum Beispiel, der in seinem Commentar zum Leviticus in dieser Richtung allerdings oft das Unglaubliche leistet, sagt in seiner zweiten Homilie zum Levit.: „Derjenige opfert Gott ein Kalb, der den Uebermuth des Fleisches durch Arbeit überwindet, der ein Schaf, der die unvernünftigen Regungen seines Zorns überwindet, der einen Bock, der seinen üppigen Sinn überwindet, der ein Paar Turteltauben, der seine Seele mit dem Worte Gottes als einem Gemahl vermählt, der ein Paar junge Tauben, der die Taubenaugen der Braut nachahmt“; ganz ähnlich Thomas v. Aqu. in

der Glossa in cap. 1 levit.: „Ein Kalb opfern wir Gott, wenn wir den Uebermuth des Fleisches besiegen; ein Lamm, wenn wir die unvernünftigen Begierden zähmen; einen Bock, wenn wir die Geilheit überwinden; eine Turteltaube, wenn wir Keuschheit halten; ungesäuerte Brode, wenn wir Ungesäuertes der Aufrichtigkeit essen."

Durch solche und ähnliche Typik der Willkühr gereizt, begannen neuere Ausleger, alle und jede typische Deutung des Opfermaterials auf Christum zurückzuweisen. Bähr (S. 315) verwirft sie mit eben so starker Behauptung, als schwachen Gründen. Er sagt: „Waren das Verhalten Christi während seines Erdenlebens und seine verschiedene Zustände das Prinzip bei Festsetzung des Opfermaterials, so hätten dann statt des Stiers eher der Löwe, und statt der Taube die Henne gewählt werden müssen." Die Antwort ist in unserer Darstellung bereits gegeben. Er sagt ferner: „Die Zustände und Eigenschaften Christi, welche in dem Opfermaterial vorgebildet sein sollen, machen kein in sich abgeschlossenes Ganze miteinander aus, wie dieses; endlich ist nach der Schrift jedes Opfer ein Typus des Opfers Christi, nach dieser Deutung aber bildeten erst die einzelnen Opferthiere zusammen genommen einen Typus auf Christum, während sie niemals mit einander Ein großes Opfer ausmachten, und z. B. namentlich am großen Versöhnungstage nur zwei derselben geopfert wurden." Das sind die drei Gründe, welche Bähr gegen Schrift und kirchliche Tradition aufbringt; — Gründe, zu deren Widerlegung ihre bloße Anführung genügt.

Kurtz (S. 53 f.) sagt viel Schönes über den psychisch-biotischen Rapport zwischen der Menschen- und der sie im Opfer vertretenden Thierseele. Die gesammte Thier- und Menschenwelt, sagt er, wird wiederholt in der Bezeichnung zusammengefaßt: „alles Fleisch, in welchem ein ruach chajim ist" (Gen. 6, 17; 7, 15. 22). So ist also der Mensch, wie das Thier, Fleisch und Lebensgeist, durch deren Verbindung eine nephesch chajah (Gen. 2, 7) entsteht (cf. Gen. 6, 17; 7, 15. 22; 2, 19; 1, 20, 24). Als Sitz des ruach oder der neschamah wird bei beiden die Nase genannt (Gen. 7, 22; 2, 7). Die Seele ist also eine Modalität des Geistes, die er annimmt, indem er das Fleisch durchdringt und belebt, und sie hat im Thier wie im Menschen ihren Sitz im Blut (Lev. 17, 11; Gen. 9, 4—6). Die Seele als Repräsentant der Einheit zwischen Fleisch und Geist ist Prinzip und Sitz und Quell aller Lebensthätigkeit; deshalb kann auch der ganze Mensch, wie das ganze Thier als nephesch chajah bezeichnet werden — ruach und nischma bezeichnet das animalische Leben beim Menschen, wie beim Thier, sofern es im Respirationsprozeß; nephesch, sofern es in der Blutcirculation sich bethätigt. Indem der Athmungsprozeß den Leib durchdringt, sich ihm so zu sagen einfleischt, wird er zur nephesch, die ihren Sitz im Blut nimmt, und mittelst des Bluts den ganzen Leib in allen seinen Gliedern, das ganze Fleisch mit all seinen Muskeln und Fasern durchdringt und belebt. Daher ist ruach das potentielle, nephesch das actuelle Lebensprinzip . . . sie ist die Vermittlung der Außenwelt mit der Innenwelt, Sitz und Quell des Begehrungsvermögens nach der positiven und negativen Seite, d. h. ἄνθρωπος ψυχικός. — Der Menschengeist, auf diese Weise mit der Thierseele eins, hat hernach durch Gottes Einhauchung den Vorzug, daß er den Lebensgeist eingehaucht, und dadurch den character indelebilis einer Persönlichkeit mit ihren Attributen erhalten hat, während das Leben des Thiers ein instinktives ist. Dagegen hat der Menschengeist den Nachtheil gegen die Thierseele, daß er durch die Sünde gänzlich vergiftet ist, während die Thierseele, weil nicht verantwortlich für ihr Thun und Lassen, als völlig sünd- und schuldlos angesehen werden kann. Dadurch wird die Thierseele, weil einestheils gleichartig mit der Menschenseele, anderntheils aber nicht sündig wie jene, fähig, als Sühne für das Menschenleben verwandt zu werden (S. 53—58).

Wir erachten, daß Kurtz durch diese geistvolle, obgleich eher nach Darwin, als nach der h. Schrift schmeckende, Darlegung das Verdienst erworben hat, die Möglichkeit einer Vertretung des Menschenbluts durch Thiersblut einigermaßen physiologisch veranschaulicht zu haben; — aber eine größere Bedeutung können wir ihr auch nicht beilegen. Daß hernach Gott der Herr die um so viel niedrigere Thierseele als einstweiligen Ersatz der Menschenseele wirklich annimmt, daß er sie, die doch nur relativ unschuldig, in Wahrheit aber auch unter dem um des Menschen willen über die Creatur verhängten Fluch seufzend ist, doch als in der That unschuldig behandelt, das führt durchaus aus dem Bereich der Physiologie heraus in den eines souveränen göttlichen Gnadenmittels hinein. Will Kurtz behaupten, daß auch zwischen dem Opferblut und der Seele des Opfernden ein direkter psychisch-biotischer Rapport besteht, so genügt seine physiologische Darlegung an sich selber zum Beweise nicht; er müßte erst nachweisen, daß Lev. 17, 11 einen solchen Rapport mit Ausschluß des vermittelnden Bluts Christi hat setzen wollen, und das will er selbst ja nicht.

Kurtz aber geht in der Darlegung der typischen Bedeutung des Opfermaterials weiter und meint nun, der Charakter aller Opfergabe bestehe darin, daß sie Eigenthum, und zwar rechtmäßig erworbenes, durch Arbeit im Schweiß des Angesichts erworbenes Eigenthum sei, an welchem die vis vitalis des Menschen hafte. Als solches sei die Altargabe Symbol der Selbsthingabe des Opfernden. Das Opfermaterial sei entweder ein Thier, und zwar ein solches, welches theils dem Israeliten als Nahrung diente, theils Gegenstand seiner eigenen Zucht und Pflege war, gewissermaßen zu seiner Person (als dem erweiterten Hausstande angehörig) mit gehörte, und darum die Person des Menschen in seiner Hingabe an den Herrn repräsentiren könne, — oder sie sei eine Frucht der Arbeit des Menschen, die als solche den Gehorsam des Menschen in guten Werken und Hinopferung des ganzen Lebens in Gottes Dienst bezeichnen könne. Diese Selbsthingabe in Person und Werk nehme der Herr als sein lechem, seine göttliche Nahrung an, deren er bedürfe als Bundesgott, und woran er, wenn sie im Opfer symbolisch gebracht wird, sich als am süßen Geruch erquicke.

Von dieser Auffassung Kurtz's müssen wir zunächst constatiren, daß sie keinerlei biblischen Grund unter sich hat, vielmehr auf lauter erdichteten Voraussetzungen beruht, auch mit dem Trefflichen, was K. über den Rapport zwischen der Thiersseele und der Menschenseele gesagt hat, in keinem Zusammenhang steht. Das sühnende Blut, das als Träger der Thiernephesch auf den Altar gebracht wird, soll ja nach Kurtz's eigener Ausführung nicht des Opfernden, sondern Christi Blut repräsentiren. Soll nun dasselbe Thier, so lange der nephesch chajim darin ist, ein Typus von Christo sein, aber sobald der nephesch chajim mit seinem Blut ausgeströmt ist, den Opfernden darstellen? Oder soll vor der Schlachtung Christi Blut typisch in dem Leibe eines Opferthiers das animalische Prinzip sein? Wo bleibt nach der Schlachtung der Grund zur Annahme eines psychisch-biotischen Rapports zwischen Opferthier und Opfernden, wenn gerade das, was diesen Rapport bildete, zuvor ausgeströmt ist? — Wo findet sich ferner auch nur die leiseste Andeutung in der Thora, daß das Opferthier vom Opfernden selbst gezüchtet ist und jemals zu dessen Hausstand gehört hat? Ist nicht im Gegentheil factisch bei dem größten Theil der Opfernden nur Geld das, was sie vom Hause mitbringen, und wofür sie das Opferthier gerade so wie jede andere Waare kaufen? Sollte der Charakter des Eigenthums (als Erweiterung der eigenen Person gedacht) und des quasi-Zugehörens zur Familie das Normgebende bei der Auswahl des Opfermaterials gewesen sein, warum findet man das Kameel und den Esel, diese nahen Hausgenossen des Israeliten (cf. Abraham und Hiob) nicht auch

unter denselben? — Alle diese Schwierigkeiten erwachsen und fallen mit der willkührlichen Annahme Kurtz's, daß das Opferthier prinzipiell als ipse ego des Opfernden und nicht als alter ego (Christus) aufzufassen sei.

Keil nimmt mit Kurtz an, daß zwischen dem Opfernden und dem Opferthier ein biotischer Rapport stattfinde, aber er findet diesen nicht in dem Begriff des Eigenthums, sondern in dem der Nahrung begründet. „Nicht handelt es sich", sagt er, „um eine Gott zur Nahrung dargebotene Speise, sondern Israel opfert das, worin es seines Lebens Bestand am klarsten, am lebendigsten, am durchgreifendsten abzuschatten vermag, indem es in der irdischen Quelle desselben das Leben selbst hingiebt (S. 61). „Wenn das irdische Bundesvolk im Opfer seinem Gott sein Leben mit allen seinen Bestrebungen weihen wollte, um aus dieser Weihe nicht nur Kraft und Stärkung zu neuem Leben zu schöpfen, sondern auch in derselben die Wonne und Seligkeit der Gnadengemeinschaft mit seinem Gott zu genießen, so konnte es seine persönliche Hingabe an den Herrn unter keinem passenderen Symbol vollziehen als durch Darbringung der Thiere und der Bodenerzeugnisse, die ihm zur täglichen und gewöhnlichen Nahrung dienten, indem die Speise, sofern der Mensch sie wirkt, sein Thun und Streben darstellt, und sofern er sie genießt, die Befriedigung und Erquickung des Lebens bildet." — Mit dieser Anschauung in wesentlicher Uebereinstimmung steht Neumann (S. 332): „Opfert Israel sein irdisches Leben, so drückt die Hingabe im Symbol es durch dasjenige aus, von dem es Tag für Tag dies Leben nimmt, worin seine Seele webt, woran seine Lust und seine Last haftet; die Nahrung also im weitesten Sinne ist das Prinzip für das Material des israelitischen Opfers" (cf. S. 330, 240).

Wir werfen dieser Auffassung dasselbe ein, was wir oben gegen Kurtz geltend gemacht haben. Sie beruht nirgend auf einem Worte Gottes, sondern nur auf der Phantasie ihres Erfinders, und setzt das eigene Ich zum Vermittler zwischen Gott und Mensch. Völlig unerklärlich bleibt bei dieser letzteren Deutung, daß gerade Milch und Honig, diese beiden verheißenen Nahrungsmittel des gelobten Landes, von dem Opfer ausgeschlossen blieben. Und warum erhält nicht der Feigenbaum dasselbe Recht, wie der Weinstock, mit dem er so oft zusammen genannt wird? Die Antwort Keil's (S. 63): „Die Baumfrüchte waren ausgeschlossen, weil sie nur bei geringer menschlicher Pflege gedeihen, während Wein und Oel erst durch menschliche Arbeit bereitet wird und zum Trankopfer sich kaum etwas anderes so eignete als der Wein", dürfte um so weniger befriedigen, als ja auch zur Gewinnung des Weihrauchs und des Salzes nicht eben sonderlich mehr Arbeit gehört, als zur Gewinnung des Baumöls.

Wir können nach dem Gesagten nicht finden, daß die Neueren ein besseres Prinzip als die Alten zur Bestimmung der Typik des Opfermaterials nachgewiesen hätten und bleiben daher bei dem altkirchlichen stehen, wonach die verschiedenen Opfermaterialien von Gott dem Herrn mit der Bestimmung ausgewählt wurden, damit sie die verschiedenen Seiten in Christi Person und Amtsthätigkeit, welche in dem Erlösungswerk vorzugsweise zur Geltung kommen, weissagend darstellen könnten.

§. 61. Der Opferort.

Der Altar hat als der Ort, auf welchem das Opfer dargebracht wurde, auch seine besondere in der h. Schrift bestimmt angegegebene Bedeutung.

Er ist der Ort für die Vereinigung Gottes mit den begnadigten Menschen. Die Auswahl dieses Orts lag außerhalb

der Willkühr des Menschen. Wir lesen ab und zu auch schon in der Patriarchenzeit, daß Gott den Ort, wo ein Altar errichtet werden sollte, entweder selbst bezeichnete (Gen. 35, 1; 22, 9) oder durch seine Erscheinung heiligte (Gen. 26, 24. 25). Solche Stätte, an welcher der Herr selbst sich geoffenbart hatte, ist dann eine heilige Stätte, ein Gottes-Haus, eine Pforte des Himmels (Gen. 28, 16. 17); der Herr selbst nennt solchen Fleck Erde heiliges Land (Ex. 3, 5) und verbietet, ihn mit unreinen Menschenfüßen zu betreten (ib.). Um dies zu verhindern, um ferner den Ort von anderen auszuzeichnen, um auch anzudeuten, daß hier ein Ort sei, wo Gott und Menschen zusammengekommen seien, der also über die gewöhnlichen Orte der Erde hervorragte, wurde an solchem Ort ein Stein oder eine Erhöhung errichtet, und der Gottesdienst (Predigt vom Namen des Herrn Gen. 12, 8; 13, 4 ꝛc.) vorzugsweise an solchen von Gott geheiligten Orten gehalten. Er war Zeuge, nicht sowohl davon, daß der Mensch seinen Geist hier zum Herrn emporgehoben, als vielmehr davon, daß der Herr hier sich zum Menschen herab geneigt habe; in Wirklichkeit Zeuge von beiden, Zeuge, daß hier Gott und Mensch zusammengekommen sei. Deshalb hatte auch der Altar, wie Delitzsch (422) bemerkt, gewissermaßen einen gottmenschlichen Charakter, „es ist die Stätte der Bethätigung der Menschen gegen Gott und Gottes gegen die Menschen;" Hävernick (222): „Durch den Altar soll die Verbindung dargestellt werden, welche Gott mit dem Menschen eingeht, das Verhältniß des Volkes zu Gott; so vertritt der Altar zugleich den Menschen." Kliefoth (S. 25): „Der Brandopferaltar ist dasjenige Stück der von Gott um der Sünde der Menschen willen verfluchten Erde, welches Gott abgegrenzt und bestimmt hat, damit daselbst er und sein Volk zusammen komme: sie, um nach seinem Befehl ihm sühnende Opfer nahe zu bringen; er, um sie durch seine Priester anzunehmen und ihnen Sühne zu schenken."

So lange der Herr auf Erden persönlich mit den Patriarchen verkehrte, war nicht ein besonderer Ort zum Altar ausgesondert. Jeder Ort, den der Herr betreten hatte, war eo ipso schon ein Altar; was der Mensch darauf baute, war nur das Zeugniß dafür, daß der Herr selbst diesen Ort für einen Altar ansehen wolle. Kein Mensch hatte Macht , ein Gebäude, was der Herr selbst nicht heiligte, für einen Altar zu erklären. Dies zeigte der Herr selbst dadurch, daß er, nachdem seine Gnadennähe an einen bestimmten Ort gebunden war, einestheils bei Strafe der Ausrottung verbot, an einem anderen Orte zu opfern, und anderentheils trotzdem auch nach diesem strengen Verbot Gideon, Manoah

und David an einem anderen Orte zu opfern gestattete, eben weil diese Orte ebenfalls durch seine persönliche Gegenwart geheiligt waren. Deut. 12, 5 folg. sagt er: „An dem Ort, den der Herr euer Gott erwählen wird, aus allen euren Stämmen, daß er seinen Namen daselbst läßt wohnen, dahin sollt ihr kommen, und eure Brandopfer und andere Opfer, und Zehnten bringen . . . (cf. 11. 12) „Hüte dich (V. 13. 14), daß du nicht deine Brandopfer opferst an allen Orten die du siehest, sondern an dem Ort, den der Herr erwählet"; Lev. 17, 3: „Welcher aus dem Hause Israel (oder ein Fremdling V. 8) einen Ochsen oder Lamm oder Ziege schlachtet in dem Lager, oder außen vor dem Lager, und nicht vor die Thür der Hütte des Stifts bringet, daß es dem Herrn zum Opfer gebracht werde vor der Wohnung des Herrn', der soll des Bluts schuldig sein, als der Blut vergossen hat, und solcher Mensch soll ausgerottet werden von seinem Volk" (V. 5. 8. 9). Deshalb entbrannte auch der Zorn des ganzen Volkes, als sie meinten, die abziehenden Rubeniten (Jos. 22) hätten einen zweiten Altar erbauen wollen, zu einer solchen Flamme, daß Israel bereit war, zwei und einen halben Stamm mit dem Schwerte zu vernichten.*)

Der Altar ist also der Ort, wohin auf ausdrücklichen Befehl das feiernde Volk kommen soll in die Nähe des Herrn (Deut 4, 6), und wohin seinerseits auch der Herr zu kommen (Ex. 20, 24) ausdrücklich verheißt, damit er dort Israel segne.

Daß der Altar auch eine Erhöhung ist, ist erst ein secundäres Moment, obgleich auch von Gott geordnet (Ex. 20, 24—26). Daß der Mensch aus eigenem Antriebe einen Ort der Erde erhöht haben sollte, um also Gott näher zu kommen, daß also der Altar principiell den Charakter einer von Menschen aus errichteten Erhöhung tragen sollte, (v. Hofmann 257, Kurtz 25) ist eine Fiction, die mehr auf das heidnische Wort altare, als auf das hebräische misbeach oder das griechische θυσιαστήριον sich stützt und die schon darin ihre Widerlegung findet, daß der eigentliche Central-Altar, der Ort der persönlichen Zusammenkunft und der intensivsten Sühne, die capporeth, nicht aus einer Erhöhung, sondern aus einem Deckel bestand, und von diesem den Namen trug. Wenn Kurtz (S. 25) das Wort altare in בָּמָה wiederfindet, so ist zu erwiedern, daß במה gerade die verbotenen

*) Wenn daher Neumann (315) den Altar bezeichnet als „eine Stätte der Erde, zum Himmel erhoben, und kraft dieser Erhebung geweiht", so müssen wir namentlich dem letzten Theil dieses Satzes widersprechen. Nicht die Erhebung oder das menschliche Thun, sondern der göttliche Segen und die göttliche Gnadennähe allein weiht den Altar.

Höhen bezeichnet, und daß der Altardienst eben nicht Höhendienst, sondern der Gegensatz zum Höhendienst ist. Daß daneben in zweiter Linie der Charakter der Erhöhung des Orts freilich ebenfalls dem Altar seine biblisch symbolische Bedeutung gebe, ersehen wir daraus, daß Ezechiel den großen Brandopferaltar in seinem neuen Tempel Harel, Gottesberg nennt (Ez. 43, 15). Aber eben dieser Name, ebenso, wie der für den oberen Theil des Altars bestimmte Name Ariel, oder Gottes-Löwe, bezeichnet durch seine Endung auch wiederum, daß nicht das menschliche Thun des Erhöhens eines Fleckes Erde, sondern die göttliche Gnade, die sich auf dem Königssitz dieser Erhöhung siegend offenbart, die Symbolik die Höhe als solcher bestimmt. Der „gottmenschliche" Charakter des Altars gründet sich also darauf, daß Gott den Altar anordnet und befiehlt, der Mensch ihn macht (Ex. 20, 24); daß aber den so gefertigten Altar Gott selbst segnet, auf daß beide, Gott und Mensch auf ihm und durch seine Vermittelung ihre Vereinigung halten. Diesem gottmenschlichen Charakter des Altars entspricht es, daß zwar der Altar, sofern er Gottes Ordnung ist, eine heilige Stätte darstellt, aber sofern an ihm noch ein menschlicher Theil haftet, doch einer fortgesetzt zu erneuernden Sühne (am großen Versöhnungstage) bedurfte.

In den Hörnern gipfelt die ganze Bedeutung des Altars; „sie sind gleichsam das Haupt desselben" (Hengstenberg O. S. 22). „Die Bedeutung des Horns aber will nach dem bemessen sein, dessen Horn es ist, und nicht als wenn von des Herrn Anhöhe in demselben Sinn geredet würde, wie von dem des Thiers" (v. Hofmann S. 257).

Diese beiden richtigen Vordersätze haben dadurch, daß man den Grundcharakter des Altars aus seiner Erhöhung bestimmt hat, zu falschen Folgerungen geführt. Die Hörner des Altars sind nicht blos die Gipfelung der Erhöhung, sondern so wie sie von Seiten des Menschen allerdings das potenzirte Streben nach Oben bezeichnen, so bezeichnen sie von Seiten Gottes die Potenzirung des göttlichen Segens (Ex. 20, 26), den der Herr auf den Altar zu legen verheißen hat, die Gipfelung der göttlichen Kraft, die auf diesem Ariel den Sieg über die Werke des Teufels feiert; und wir müssen in diesem Stücke mit Keil (222) und Delitzsch (422), Bähr (I, 472) gegen v. Hofmann (257) beitreten, wie dies auch der alte Zacharias (Luc. 1, 69) bestätigt, indem er Gott preist für das „Horn" des Heils, das er unter uns aufgerichtet habe.

Spielend ist die Deutung des Origenes (in Lev. 8 a), welcher auch Gerhard (fol. 111) sich anschließt, daß die vier Hör-

ner anzeigten, daß Christi Opfertod durch die vier Evangelisten in alle vier Weltgegenden gepredigt werden solle. Denn mit der Predigt des Evangelii hat weder das Symbol des Altars, noch das des Horns etwas gemein.

Da nun aber das Zusammenkommen Gottes mit seinem Volke am Altar in einer gewissen Ordnung und gewissen von Gott selbst bestimmten Formen sich vollziehen sollte, so erweiterte sich der Ort des Cultus vom Altar aus zur Stiftshütte, welche den drei Persönlichkeitem Gott, Mittler (Priester), Volk, entsprechend in drei Abtheilungen zerfiel, deren jede wiederum einen Altar als Centrum hatte.

Der eigentliche Altar, der Altar *κατεξοχην*, der „Altar in höchster Potenz" (Philippi 334), war die kapporeth, der Gnadenstuhl im Allerheiligsten, jene massiv goldene Platte, die über die Bundeslade gedeckt und von Cherubim überragt war, zum Zeugniß, daß die göttliche Gnadennähe auf der Heiligkeit ruht, und in Herrlichkeit, Kraft und Ehre gipfelt, dadurch, daß sie den Fluch des heiligen Gesetzes bedeckt. In dieser kapporeth concentrirt sich die Grundbedeutung des Altars, die wir oben gefunden hatten; das Kommen des Herrn zu seinem Volk steigert sich zu einem beständigen persönlichen Wohnen Gottes unter seinem Volk, welches in einzelnen Gnadentagen (Versöhnungstag) durch die Wolke der Schechina zu einem gewissermaßen leibhaftigen Zusammenkommen sich erhebt. Die Sühne, die der Altar gewährt, kann deshalb auch nur an diesem Gnadenstuhl ihre Erfüllung finden. Weil aber dieser Altar selber schon die höchste Potenzirung ist, so ist er auch einer Potenzirung durch Hörner nicht fähig. Im Heiligthum bekundet sich der Rauchaltar schon durch seine Stellung vor dem Vorhang und in der Mitte zwischen Leuchter und Schaubrottisch als das Centrum des heiligen Ortes; es ist der Ort, wo der ewige Hohepriester sein sühnendes Blut und fürbittendes Gebet, d. h. den Act des innigsten Zusammenkommens zwischen Gott und Priester, symbolisch dargestellt hat. Draußen im Vorhofe war der Brandopferaltar, zu dem das Volk selbst mit seinen Opfern nahen durfte, um die Vereinigung mit dem Herrn durch die Blutsühne zu bewirken, und durch den Opferbrand darzustellen und durch das Opfereessen zu genießen.

So wurde zur Zeit des alten Bundes, als das Volk noch nicht selbst zum Herrn nahen, sondern nur durch den vermittelnden Priester in seine Gegenwart treten durfte, in den drei Abtheilungen der Cultusstätte die Stufenfolge der Heiligung dargestellt zum Zeugniß, daß wir in dieser Stufenfolge durch die Versöhnung selbst Priester werden und dann in das Allerheiligste vor

Gott selbst nahen sollen. Von dem Einen heiligen und allerheiligsten Centralpunkt der Gnadenwohnung Gottes auf dem Gnadenstuhl erhielten auch die beiden anderen Altäre ihre segnende Kraft, und von diesem Allerheiligsten aus sollte in concentrischen Kreisen zuerst der Priesterort, das Heilige, dann der Ort des heiligen Volks, der erste Vorhof, dann der zweite Vorhof der Heiden geheiligt werden. Weiter verbreiteten sich dann, wie wir weiter unten näher ausführen werden, durch das Dringen der Gnade Christi in fernere Gegenden die concentrischen Ringe über Jerusalem, die heilige Stadt, Judäa, das heilige Land, Galiläa, Samaria hinaus (Act. 1, 8) bis an die Enden der Erde, bis zu der Zeit, wo auch der Meeresgrund von der Erkenntniß des Herrn erfüllt, und auch die Zäume der Rosse dem Herrn geheiligt werden sollten. Dann soll des Herren Altar (Jes. 19, 19) auch in Egypten sein.

Diese heilige Typik des Altares und des Heiligthums findet nach dem ausdrücklichen Zeugnisse des neuen Testaments in Christo ihre Erfüllung.

„Gott hat Christum vorgestellt zu einem Gnadenstuhl" (d. h. zu dem vornehmsten Altar), sagt Paulus (Röm. 3, 25), „durch den Glauben in seinem Blut, damit er die Gerechtigkeit, die vor ihm gilt, darbiete, in dem daß er die Sünde vergibt, welche bis anhero geblieben war unter göttlicher Geduld." Der Gnadenstuhl des alten Bundes konnte nur das bewirken, daß die Sünde unter göttlicher Geduld bliebe. Christus selbst aber ist der völlige Gnadenstuhl, in ihm wohnt die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig (Col. 2, 9), und darum kann er allein die wirkliche gültige Gerechtigkeit geben, und zu diesem Gnadenstuhl (Hebr. 4, 16) müssen wir hinzutreten mit Freudigkeit, auf daß wir Barmherzigkeit empfangen und Gnade finden auf die Zeit, wenn uns Hülfe sein wird. Christus selbst ist der Pfleger der heiligen Güter und der wahrhaftigen Hütte, welche Gott aufgerichtet hat, und kein Mensch (Hebr. 8, 2). In Ihm haben wir einen Altar (Hebr. 13, 10), davon nicht Macht haben zu essen, die die Hütte pflegen (d. h. die Israeliten, die noch am alten Cultus hangen). Der Tempel von Steinen in Jerusalem ist nicht der rechte Tempel; von dem sollte bald kein Stein auf dem andern bleiben (Marc. 13, 2); sobald dies geschehen, so ist in Christo der da, der größer ist als der Tempel (Math. 12, 6); denn sein heiliger Leib, in dem die Fülle der Gottheit leibhaftig wohnt, ist der rechte Tempel (Joh. 2, 19. 21; Marc. 14, 58). Diesen Tempel sollten die Juden zwar abbrechen, aber am dritten Tage sollte er wieder auferstehen. Dann soll nicht mehr in dem äußeren

Tempel (Joh. 4, 21), sondern im Geist und Wahrheit Gott angebetet werden, die heilige Gemeinde selbst wird der heilige Tempel sein (Eph. 2, 19—22), der auf dem Grundstein Christo erbauet wird (cf. Matth. 16, 18; 1 Cor. 3, 11. 17; Hebr. 3, 6; 1 Tim. 3, 15; 1 Petr. 2, 4. 5); denn Er will in ihnen Wohnung und Gestalt annehmen, und diesen neuen Tempel seines heiligen Leibes in den Gläubigen verklären, bis in der seligen Ewigkeit „der Tempel Gottes im Himmel aufgethan, und die Arche seines Testaments in seinem Tempel gesehen werden wird" (Offb. 11, 19).

§. 62. Die opfernde Person.

Wie das Opfer (Korban) das Mittel zur Wiedervereinigung zwischen Gott und Menschen, und der Altar der Ort zur Vollziehung dieser Wiedervereinigung, so sind die Priester, deren eigentliches Geschäft es war, diese Opfer zu bringen (Hebr. 5, 1) die Mittelspersonen zur Wiederherstellung dieser Gemeinschaft. Sie heißen cohanim, d. h. vornehme Mittelspersonen (2 M. 2, 16; 3, 1. 18 ꝛc.) und Kor'bim die Naheſtehenden (3 M. 10, 3). Die Stellen 2. Sam. 8, 18 und 1 Cor. 18, 17 verbinden beide Bedeutungen. Dort heißen die Söhne Davids die Kohanim, und auch die zur Hand des Königs seienden, d. h. die die Vermittlung zwischen dem König und dem Volk ausrichtenden. Amt und Stellung der Priester in der Opferthora war also, daß sie die Mittler abgaben zwischen dem heiligen Gott und dem obgleich durch Berufung heiligen, doch durch seine Sünden unheiligen und von ihm geschiedenen Volk. Im Namen des Volkes traten sie mit dem gottverordneten Vermittlungsgegenstand, dem Korban, in Gottes Nähe, bewirkten dort durch Opfer und Gebet die Wiederkehr der göttlichen Gnade, und brachten diese in Gestalt des Segens von Gottes Nähe zum Volke zurück, und bewirkten also, daß das gesühnte Volk wieder in die Gemeinschaft mit Gott aufgenommen wurde.

Eine ausführlichere Darlegung des priesterlichen Amts als Mittleramtes zwischen Gott und der Gemeinde behalten wir uns für einen späteren Abschnitt vor. Hier wollen wir vorläufig nur noch bemerken, daß gleich wie die Opfergabe einen doppelten Charakter trägt, als einmal von Gott Angeordnetes und zum anderen von Menschen Dargebrachtes, und wie der Altar auch einen doppelten Charakter trägt, als Stätte göttlicher Herablassung und auch menschlicher Andacht, also auch der Priester persona duplex ist, Vertreter der Gemeinde vor Gott, und auch Verwalter der göttlichen Gnade für die Gemeinde. Es wird also nöthig sein, bei der Deutung des priesterlichen Geschäfts im Opfer dasjenige,

was der Priester als göttlicher Gnadenverwalter und darum Gottes Stellvertreter thut, zu unterscheiden von dem, was er als Ausgesonderter und Blüthe der gesammten priesterlichen Gemeinde und darum als deren Vertreter Gott gegenüber thut. —

§. 63. Feststellung des Centrums im Opferbegriff.

Nach dem, was wir § 57—62 über den Korban als Opferobject, über den Begriff der capparah, über die grundlegende Bedeutung Lev. 17, 11, über das Opfermaterial, den Opferort und die opfernde Person als biblische Anschauung und Lehre nachgewiesen haben, können wir über den eigentlichen Centralpunkt des ganzen Opferinstituts nicht im Geringsten mehr zweifelhaft sein.

Die Meinung der altlutherischen Dogmatiker, welche den Sühnebegriff als dieses Centrum darstellen, ist ein Ausfluß der Einseitigkeit, mit welcher sie in ihrem Dogma der Rechtfertigungslehre, sie aus der ihr rechtmäßig gebührenden Fundamentalstellung heraushebend, die centrale Stellung anwiesen. Eben so haben wir Blutsühne und Sündopfer zwar als das Fundament, aber nicht als das Centrum der gesammten Opferhandlung anzusehen.

Viel mehr aber noch als diese altlutherische kirchliche Anschauung führt die von modernen kirchlichen Lehrern vertretene von der biblischen Wahrheit ab, als sei nämlich das Opfer principaliter Eigenthumshingabe, resp. Hingabe des eigenen Ich an Gott. Diese Anschauung raubt der Blutsühne ihren fundamentalen Charakter im Opfer und drückt sie zu einem blos präparatorischen Akte herunter, und macht das Thun des eigenen Ich zum Mittler zwischen Gott und Menschen.

Alle im §. 57—62 nachgewiesenen Einzelstrahlen reflectiren vielmehr unzweifelhaft in das eine Centrum, daß das Opfer Mittel und Vollziehung ist der durch die Sünde gestörten, aber durch Gottes Gnade wieder hergestellten Einheit zwischen Menschen und Gott. Das Korban ist das von Gott verordnete Mittel, die Blutsühne das allein haltbare Fundament, der Altar der von Gott verordnete Ort, der Priester die von Gott verordnete Person zur Vollziehung dieser Wiedervereinigung; die Opferhandlung hat den Zweck, durch die cappara, d. h. durch repräsentative Deckung, dem Sünder durch einen von Gott selbst verordneten Stellvertreter, den einigen, im Opfercultus durch mancherlei Einzelgaben dargestellten Christum, eine Hülle und priesterlich Kleid zu geben, auf daß durch Werk und Leiden dieses Opferrepräsentanten die Wiedervereinigung im alten Testamente typisch, im neuen Testament erfüllungsweise, vollzogen werden könne.

Nicht Sühne, nicht Eigenthumsdarbringung, nicht Selbstdarbringung, sondern Wiedervereinigung mittelst eines von Gott geordneten Repräsentanten ist das Centrum des Opferbegriffs.

Wie sich nach dieser Centralidee die einzelnen Opfer gruppiren, wie das Sünd- und Schuldopfer als stellvertretende Sühne Christi die nothwendige Grundlage bildet, wie auf dieser im Brandopfer die Vollziehung des activen Gehorsams Christi und seines Hingangs zum Vater folgt, wie im Dankopfer die wiederhergestellte Gemeinschaft zwischen Gott und dem Sünder ihren Ausdruck findet, und wie dieser objectiven Versöhnungsthat die Ausspendung ihrer Segnungen in den Speisopfern zur Seite geht, das werden wir später specieller ausführen. Ebenso werden wir dann sehen, wie die einzelnen spezifischen Momente in der Opferhandlung ineinander greifen, wie die Blutsühne des gesprengten Bluts, und der stellvertretende active Gehorsam Christi im Brandopfer, so wie die Früchte beider im Dankopfer nur dem zu Gute kommen, der mittelst der Handauflegung in realen Rapport zu dem Opfer getreten ist, wie aber auch diese Akte sämmtlich nur von dem einen Mittelpunkt aus ihr richtiges Licht erhalten, daß sie dazu eingesetzt sind, die Wiedervereinigung des sündigen Menschen mit Gott zu bewirken.

Hier wollen wir zur Erhärtung der Richtigkeit des von uns nachgewiesenen Centrums nur noch einfach auf die Ordnung verweisen, in der der Opferakt sich vollzog. Die Hütte, in deren Allerheiligstem und Heiligen und Vorhof das Opfer gebracht wurde, hieß אֹהֶל־מוֹעֵד das Zelt der Zusammenkunft. Dort sollte nicht blos Moses mit dem Herrn zusammenkommen (2 M. 25, 22), um seine Befehle entgegenzunehmen, sondern dorthin beschied an den Festtagen der Herr auch seine Gemeinde, auf daß sie mit ihm zusammenkomme (3 Mos. 23, V. 2—4. 7. 8. 21. 24. 27. 35. 39; 4 M. 28, 18. 25. 26; 29, 1. 7. 12. 35.). Dort im Allerheiligsten wohnte der Herr selbst auf dem Gnadenstuhl; der Hoheprieſter sollte auf dem Gipfelpunkt des Festcultus am großen Versöhnungstage im Namen und als Vertreter des Volks in die unmittelbarste Nähe des Herrn mit dem Opferblut herzugelassen werden und also die Zusammenkunft des Herrn mit seinem Volke darstellen; an den minder hohen Festtagen sollte die Zusammenkunft mit der ganzen Gemeinde auf dem Vorhofe sich vollziehen, und zwar durch Vermittlung der Opferhandlung: „An dem Ort, den der Herr, euer Gott, erwählen wird, daß er *seinen Namen* daselbst läßt *wohnen*, *dahin* sollt ihr *kommen*, und eure *Brandopfer* und andere Opfer ... dahin *bringen*, und

sollt daselbst vor dem Herrn eurem Gott essen und fröhlich sein" (5 Mos. 12, 5—7). Das Opfer ist diejenige Handlung, welche das Zusammenkommen Gottes mit seinem Volk vermittelt und darstellt. Hätte man diese einfache Wahrheit klar im Auge behalten, so wäre viel Verwirrung in Bezug auf die Behandlung der Opfernden vermieden worden.

Diese Wahrheit liegt aber so klar auf der Hand, daß sie selbst von solchen Auslegern, die in der Darstellung der Centralidee des Opfers fehl greifen, ausgesprochen, ja daß sie fast ausnahmslos von allen Neueren erkannt, wenn auch nicht an ihren Ort (nämlich an die Spitze der Entwickelung des Opferbegriffs) gestellt wird. Stellen wir einige der hervorragendsten hieher gehörenden Aussprüche zusammen.

Bähr (S. 198): „Wir werden das Opfer vermöge seiner allgemeinen Benennung (Korban) als dasjenige auffassen müssen, „wodurch die Gemeinschaft und Verbindung mit Jehovah, dem Heiligen Israels, vermittelt wird", mit einem Wort, als Heiligungsmittel." Hengstenberg (Beitr. S. 633): „War das Heiligthum Symbol des Reiches Gottes unter dem alten Bunde, so muß es vorbildlich sein auf die Einwohnung Gottes durch Christum in der Gemeinde des neuen Bundes, auf die christliche Kirche, in welcher fortwährend die Vereinigung von Gottheit und Menschheit vollzogen wird." (cf. Tholuk S. 101. 102). So theilt Hengstenberg denn auch (O. S. 14) die Opfer ein in „solche, welche die Wiederherstellung des Standes der Gnade bezwecken, und in solche, welche von dem im Stande der Gnade Stehenden dargebracht werden." — Keil (S. 67): „Das Opfer bezweckt, wie Niemand leugnet, die Aussöhnung mit Gott, und die „Wiedervereinigung mit ihm" oder die Aufnahme in den Gnadenstand (cf. S. 225, 237, 438), die Mahlzeit beim Dankopfer stellt die innigste Gemeinschaft zwischen Jehovah und seinem Volke dar." Neumann (327): „In jenem Zusammenfließen von Hingeben und Annehmen, von Opfern und Riechen des Opferdufts ist die Basis der Einheit gegründet zwischen Mensch und Gott, in ihm schließt sich der ewige Bund" . . . „mit dem Opfer (S. 318) nahet der Mensch Gott, um in demselben sein zu sein, in ihm zu wohnen, versöhnt, friedvoll ihm verbunden zu ruhen in seiner Seligkeit" (cf. S. 327). Molitor (III. 120): „Das Ziel der jüdischen Religion ist kein anderes, als die Menschen durch die Reinigung vom Unreinen und Bösen zur Heiligung, und durch die Heiligung zur Vereinigung mit der Gottheit zu führen." Hävernick (S. 221):

„Wie die Priester Kerobim, die Nahen, welche in einer besonderen Gemeinschaft mit Gott stehen, so heißt auch das Opfer ein Mittel, womit man jene Gemeinschaft aufnimmt und erhält."

Kurtz (S. 60): „Durch das Herzubringen des Opfers bezeugt der Opfernde thatsächlich, daß er den Wunsch, das Bedürfniß oder die Verpflichtung habe und zu realisiren willens sei, durch solche Darbringung seine Gemeinschaft mit dem Gott, der hier wohnt und sich offenbart, zu erneuern, oder zu kräftigen und zu beleben" (cf. 133. 146). Sartorius (S. 51): „Die Grundvoraussetzung des Opfers ist die bestehende oder bestehen sollende Lebensgemeinschaft des Menschen mit Gott, welche auch die Grundlage aller Religion ist." Kliefoth (11): „So stellt sich denn auf Grund der geschehenen Sühne die Gemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen wieder her, und erst dann kann es wieder zu einem Umgange zwischen Gott und den Menschen kommen." „Das Opfer (S. 28) ist ein schelem, wenn es die Wiederherstellung in der Gemeinschaft Gottes und seines Volkes gilt."

Aehnlich hatte schon Augustinus gesagt: sacrificium est omne opus, quod agitur, ut sancta societate inhaereamus Deo."

Steht aber dieses Centrum einmal fest, so steht damit auch eben so fest, daß alles Opfer auf Christum hinweisen, und eben so auf Christum zurückführen muß, sintemal es nur Einen Mittler giebt zwischen Gott und den Menschen. Wir werden daher nur auf die zerstreuten Spuren dieser Deutung in der heiligen Schrift zu achten haben, um zu finden, wie im Opfercultus alles auf Christum hinweise, wie Christus nicht blos der Korban ist in seinen mannigfaltigen Ausgestaltungen, sondern auch der Priester, der ihn darbringt, und auch der Altar, auf dem die Wiedervereinigung zwischen Gott und Mensch sich vollzieht. Wenn gleich daher die alte coccejanische Typik nach dieser Seite hin nicht immer die Grenzen gehalten hat, sondern vielfach in Willkührlichkeiten und Spielereien ausgeartet ist, so darf uns dieser Mißgriff doch nicht in den entgegengesetzten Irrweg treiben, daß wir — das Kind mit dem Bade ausschüttend, die typische Bedeutung des Opfers nur auf die allergröbsten Hauptwahrheiten beschränken, sondern er darf uns nur zur Vorsicht mahnen, daß wir in der typischen Deutung nicht weiter gehen, als so weit die heilige Schrift selbst uns klare und bestimmte Fingerzeige giebt. Denn wenn die alten kirchlichen Lehrer Alles im Opfer auf Christum deuteten, so thaten sie es nicht etwa aus unwissenschaftlicher Willkühr, sondern von dem guten Grunde aus, daß Christus im Versöhnungswerke eben Alles

in Allem sei; und das Wort des alten Hieronymus, daß im Levitikus jede Sylbe göttliche Geheimnisse athme, wird in der folgenden Darlegung in vielleicht nicht geahnter Reichhaltigkeit seine Bestätigung finden.

Erste Abtheilung.

Die Opferhandlung nach ihren einzelnen Verrichtungen.

Wie man bei allen Bäumen in größter Mannigfaltigkeit Wurzel, Stamm, Ast, Zweig und Wipfel, Laub, Blüthe und Frucht findet, und doch alle diese Theile bei jedem einzelnen Baum in besonderer Gestaltung wiederkehren, und durch ihre Verschiedenheit erst den Charakter des einzelnen Baumes bestimmen, so giebt es in der Einen Gesammthandlung des Opfers gewisse Verrichtungen, die in allen verschiedenen Opfern wiederkehren, überall wesentlich dieselbe Bedeutung haben und doch durch ihre verschiedene Gruppirung und Besonderung jedem einzelnen Opfer sein Sonder-Gepräge aufdrücken. Wir werden also zunächst die Symbolik dieser einzelnen Verrichtungen an sich, abgetrennt von den einzelnen Opferarten, in denen sie vorkommen, ins Auge zu fassen haben, wie die Physiologie der Pflanzen auch erst die Funktionen von Wurzel, Stamm, Blatt und Frucht hinzeichnet, ehe sie die einzelnen Baumarten von einander unterscheidet.

Unter diesen Verrichtungen sondern sich zuerst diejenigen, die vom Opfernden allein oder unter seiner Mithülfe vollzogen wurden, von denen, die dem Priester allein zufielen. Die erstgenannten sind 1) das Hinzubringen des Opferthiers zu dem geheiligten Opferort; 2) das Heben und Weben; 3) die Handauflegung; 4) das Schlachten des Opferthiers. Dann folgen diejenigen Handlungen, die der Priester allein verrichtet: 1) das Auffangen des Bluts; 2) die Blutbesprengung; 3) die Enthäutung; 4) die Zerlegung des Thiers; 5) das Heben auf den Altar; 6) die Ordnung des Holzes und der Stücke auf dem Altar; 7) das Waschen; 8) das Salzen; 9) das Anzünden und Verbrennen; 10) bei einigen Opfern auch das priesterliche Essen, an

welchem beim Dankopfer auch der Opfernde und die Opfergemeinde Theil nimmt. Die Darbringung des Speis- und Trankopfers hat dann auch ihre eigenen Verrichtungen, welche wir, da wir einstweilen erst mit dem blutigen Opfer zu thun haben, einer näheren Betrachtung an ihrem Orte vorbehalten.

Unter den zehn genannten Priesterfunktionen heben sich drei dadurch vor den andern hervor, daß sie je nach ihrer größeren Ausbildung und Betonung den Charakter der drei Hauptopfer, Sündopfer, Brandopfer und Dankopfer, bestimmen; sie sind das Blutsprengen, Verbrennen und Opferessen. Wir gehen deshalb, da es uns hier zunächst nur darauf ankommt, einzelne scharfe Grundlinien zum Verständniß des in so mannigfachen Satzungen ausgeprägten Opfercultus zu ziehen, vor der Hand nur auf die Erläuterung der vornehmsten unter den drei Opferhandlungen, der vier des Opfernden und der drei des Priesters, näher ein.

A. Die Verrichtungen, an denen der Darbringende sich persönlich mitbetheiligte.

§. 65. Die Darbringung

des Opfers vor Jehovah als solche war kein bedeutungsloser Akt. Der Opfernde konnte das von ihm zu bringende Opfer nicht senden, sondern er mußte es persönlich bringen. Er durfte es auch an keinem andern Orte darbringen, als an dem Ort, welchen der Herr dazu bestimmt hat. Das war im Vorhof der Ort vor dem Eingang in die Stiftshütte; im späteren Tempel war es ein Ort im inneren Vorhof, zu welchem man vom äußeren durch ein besonderes Thor, das Opferthor genannt, einging (Lund. 577; Rel. 154). Da in der Hütte Gott wohnte, so wurde also das Opfer „vor Gottes Angesicht" gestellt, damit er es gut heiße, gleich wie man einem Könige auch nicht ohne Weiteres eine Huldigungsgabe übergiebt, sondern sie vor ihm darstellt und abwartet, ob er sie zu Gnaden annehmen wolle. Wahrscheinlich knüpfte sich hieran auch sofort die prüfende Besichtigung des Priesters, welcher untersuchen mußte, ob das Thier auch nicht durch irgend einen Makel untauglich zum Opfer sei (vergl. 3 M. 27, 11. 12.)

Das Gebot, nur vor der Hütte des Stifts das Opfer darzubringen, wurde vom Herrn bei Strafe der Ausrottung eingeschärft (Lev. 17, 5. 9. 10). Schlachten und essen durfte man auch Rinder und Schafe allenthalben, nur daß man das Blut des Geschlachteten auf die Erde goß (Deut. 12, 20 f.); aber opfern durfte man nur vor der Hütte (V. 6. 11. 26), damit das

Opferblut, welches unter allen Umständen dem Altar zugehörte, auch an den Altar gesprenget werde.

Erläuterung. Das Heranbringen (hebi) des Opfers an diesen Opferort (welches von dem Heraufbringen des Opferfleisches auf den Altar (hakrib), das der Priester allhier allein vollzog, sich so unterschied wie προσφέρειν von ἀναφέρειν) hat mehr zu sagen, als das Bekenntniß, daß das Hinzugeführte eine Gabe an Jehovah zu sein bestimmt sei (Neumann 342, Keil 65), auch mehr als von Seiten des Opfernden die Bekundung des Wunsches und Bedürfnisses, durch solche Darbringung die Gemeinschaft mit Gott zu erneuern (Kurtz 60); es vollzog sich vielmehr bereits in der Darbringung der erste aus Bringen und Annehmen bestehende Akt zur Wiederherstellung der Gemeinschaft zwischen Gott und dem Sünder. Deshalb ist auch das nicht die symbolische Bedeutung dieser Handlung, daß der Sünder damit seine Buße und seinen Glauben bekundete (Kliefoth 51), denn der wurde unabhängig von dem Akt der Darbringung als nothwendige und stillschweigende Bedingung der ganzen Opferhandlung vorausgesetzt, sondern es wurde von beiden Seiten etwas bekundet, von Seiten Gottes die Willigkeit und von Seiten des Opfernden die Freiwilligkeit, den Opferbund zu erneuern. Wie der Stamm Levi (Num. 8, 9) vor den Herrn als Opfergabe hingestellt und gewebet wurde, um dann in seinem Hause das heilige Amt zu führen, wie die Erstgeborenen vor den Herrn dargebracht wurden, damit sie nicht selbst geschlachtet, sondern durch ein Opfer gelöset wurden, so mußte der Opfernde auch sein Opfer als Versöhnungsmittel zunächst vor den Herrn darstellen, um damit zu bezeugen, er sei als ein durch Gottes Gnade hiezu Berechtigter nun zugegen, um die gnädige Verheißung, die der Herr an das Opfer geknüpft, zu empfangen und zwar auf dem vom Herrn vorgeschriebenen Wege, durch das festgesetzte Opfer; der Herr aber seinerseits gab dadurch, daß er dem Opfernden gestattete, ja befahl, dies Opfer „vor sein Angesicht" zu stellen (Lev. 1, 3; 4, 4; 17, 4. 5. 9), demselben die Gnadenversiegelung, daß alle Gnade, die er an diese Stätte und diese Handlung geknüpft hatte, nunmehr dem Opfernden zu Theil werden solle.

Diese Darbringung erfüllte sich in Christo, dem vollkommenen Opfer, auf zwiefache Weise. Die sündige Welt brachte ihn hin zu der einen Opferstätte Jerusalem, wo alle Opfer des Blutes der heiligen Märtyrer geschlachtet wurden; das abgefallene Volk in der Person des Hohenpriesters weissagend stellte ihn dar als den, der lieber sterben müßte, damit nicht das ganze Volk verderbe. Er selbst aber stellte sich dem Vater dar mit Erfüllung des prophetischen Worts: „Siehe, ich komme, zu thun, Gott, deinen Willen" (Hebr. 10, 10); und als die Zeit seines Passahtodes erfüllet war, da stellte er sich zuvor am Palmsonntage dem Volke dar, und dann in Gethsemane vor Gottes Angesicht, um zu bekunden, daß er nun bereit sei, freiwillig den Sühnetod zu erleiden. Damit verpflichtet er aber alle die, in denen er Gestalt gewonnen hat, daß auch sie um des Christus willen, der in ihnen wohnt (siehe

§. 259), noch jetzt sich Gott darstellen (παραστῆσαι Röm. 12, 1) zu einem ihm wohlgefälligen Opfer.

Brenz (fol. 11, 6) erkennt in der bestimmten Aussonderung des Opferorts nicht nur eine Weissagung auf den bestimmten Opferort, an dem Christus sterben sollte, sondern auch eine Mahnung, daß auch die Verwaltung des neutestamentlichen Opfers (in Wort und Sacrament) nicht an jedem beliebigen Ort und Conventikel, sondern nur an dem in der Gemeinde ordnungsmäßig eingesetzten Ort, in der Kirche und den ordentlichen Versammlungen vollzogen werden müsse.

Die christliche Poesie hat die Darbringung des Opfers in dem Verse wiedergegeben: „Nichts kann ich vor Gott ja bringen, als nur dich, mein höchstes Gut: Jesu, es muß mir gelingen durch dein rosinfarbnes Blut. Die höchste Gerechtigkeit ist mir erworben, da du bist am Stamme des Kreuzes gestorben. Die Kleider des Heils ich da habe erlangt, worinnen mein Glaube in Ewigkeit prangt." Dies ist die rechte geistige Erfüllung der Darbringung, daß der Sünder, der zu Gott naht, vor allen Dingen Jesum dem Vater vorstellt, und als ihn die aus der Menschheit genommene, aber um der Verheißung willen vollgültige Opfergabe und Sühnmittel dem Vater darbringt, seinen Glauben bekennend, daß er gewiß sei, hier das rechte Korban, das rechte Vereinigungsmittel zwischen sich und Gott vor des Vaters Angesicht gebracht zu haben, welches derselbe annehmen müsse, weil er durch sein eigen Wort und Gnadenordnung gebunden ist.

§. 66. Heben und Weben.

Der Gebrauch des Webens (thenupha) und Hebens (theruma) fällt zwar beim gewöhnlichen Opfer nicht zwischen Darbringung und Handauflegung, ist aber seiner Bedeutung nach mit der Handlung des Darbringens so sehr verwandt, daß wir über seine Symbolik das Allgemeine schon hier geben, die speziellere Deutung den einzelnen Opferhandlungen, bei denen sie vorkommt, vorbehaltend.

Diese Ceremonie findet sich bei der Weihe der Leviten (Num. 8, 11 ꝛc.) und der Priester (Ex. 29, 24; 32, 29; 1 Chron. 29, 5; 2 Chron. 29, 31; Lev. 8, 35 f.), bei der Nasiräatsweihe (Num. 6, 20), beim Eiferopfer (Num. 5, 24), beim Opfer des Aussätzigen (Lev. 14, 12), den Erstlingsgaben und beim Dankopfer (Lev. 13, 12. 20). Ueberall begleitet sie eine heilige Gabe, die dem Herrn dargebracht werden soll, weshalb sie auch ausdrücklich „liphne Jehovah" (Ex. 29, 26) geschah. Worin sie bestanden habe, darüber sind die Meinungen getheilt. Daß das Heben eine (vielleicht wiederholt vorgenommene) Bewegung von abwärts nach aufwärts gewesen sei, ist klar und unbestritten. Das Weben aber wird verschieden gedeutet. Bis in die neueren Zeiten hinein dachte man sich dasselbe als ein Hin- und Herbewegen von rechts nach links, von vorwärts nach rückwärts, so daß die Kreuzesform

gebildet und das Dargebrachte nach allen Himmelsgegenden hin bewegt worden sei; so die Reformatoren und Dogmatiker, und von den neueren noch Bähr und Hengstenberg. Man deutete dann diese Bewegung: „das Heben weist hin auf Gott, als den im Himmel Thronenden, das Weben als den Herrn der Erde: ich gehe oder liege, so bist du um mich" (Hgstbg. 42; ähnlich Bähr 376). Die Alten fügten dann wohl (Brenz, Calov) die mystische Deutung hinzu, daß das Heben die Erhöhung Christi am Kreuz, das Weben aber das Opfer des Evangelii, das nach allen vier Orten der Erde zu bringen sei, bezeichnet habe. Gegen diese Deutung darf man nicht etwa mit Keil einwenden, daß „Jehovah doch im Heiligthum, nicht in den vier Winden wohne." Denn wenn Gott auch nicht in den vier Winden wohnt, so thront er doch auf den Cherubim (Ps. 99, 1), welche die vier Winde repräsentiren, und sollte Gott nur im Heiligthum wohnend gedacht werden, so hätte auch die Ceremonie des Hebens, welche auf ein Wohnen Gottes in der Höhe hindeutet, keinen Platz. Heben und Weben könnte ja eben das andeuten sollen, daß Gott Himmel und Erde erfüllt, und daß man ihm als dem Herrn aller Creaturen diese Gabe aus dem Bereich der Creatur darbiete.

Wohl aber spricht gegen diese Annahme die Bedeutung des Nuph, und die Nachrichten der ältesten Juden. Letztere bezeichnen die Bewegung des heniph als ein „Gehen und Kommen" (molich umabi), und damit stimmt Jes. 10, 15, wonach es die Bewegung der Säge und Jes. 11, 15; 19, 6, wonach es die Bewegung des drohenden Fingers bezeichnet. Daß die Bewegung nach den vier Himmelsgegenden gemacht sei, haben die christlichen Archäologen erst von den späteren Rabbinen entnommen. Wir haben also unter dieser Ceremonie ein Hin- und Herbewegen des Stückes zwischen dem darbringenden Opfernden, und dem das Opfer annehmenden Priester zu verstehen; der Ausdruck „liphne Jehovah" (Ex. 29, 26) beweist, daß Jehovah nicht der Zielpunkt, sondern nur der Zeuge dieser Bewegung gewesen sei. Nach Ex. 29, 24 und Lev. 8, 27 legte der Priester die zu webenden Stücke dem Darbringer in die Hände, legte seine Hände unter diese, und vollzog also die Ceremonie. Es läßt sich aber nicht mit Bestimmtheit behaupten, daß dieses Händeunterlegen allzeit stattgefunden habe; es kann möglicherweise in jenem Falle durch das Händefüllen der Priester bedingt gewesen sein; nach Num. 8, V. 10. 11. 13 scheint es, als ob in dem dort angeführten Falle die Webe vielmehr mit Auflegung der Hände vollzogen sei, so daß Aaron einerseits und die Kinder Israels andererseits den zu weihenden Leviten die Hände aufgelegt und an den Stehenden also diese Ceremonie voll-

zogen haben. Doch ist dies Handunterlegen auch unwesentlich, wenn nur das feststeht, daß eine Hin- und Herbewegung der zu webenden Gabe zwischen dem darbringenden Geber und dem entgegennehmenden Priester stattgefunden habe.

Wie diese Bewegung zu deuten sei, darüber sind die Meinungen verschieden. Nach Oehler (640) soll das Schwingen nach Vorwärts eine Präsentation der Gabe an Gott, die Bewegung nach rückwärts ein Zeugniß gewesen sein, daß dieser sie auch den Priestern gebe. Diese Deutung ist darum nicht zulässig, weil, wenn die Bewegung nur liphne Jehovah geschehen ist, sie nicht Jehovah zum Ziel haben konnte, und weil wir keinenfalls an eine Bewegung zwischen Jehovah und dem Priester, sondern an eine solche zwischen dem Priester und dem Opfernden zu denken haben. Kliefoth deutet (59) also, daß die Gabe vom Opfernden an Gott hingegeben, und von diesem den Opfernden zum Genuß zurückgegeben worden sei. Gegen diese Annahme bemerkt indeß Kurtz mit Recht (227), daß sie in direktem Widerspruch mit den Textesangaben Lev. 7, 34; 10, 14 ꝛc., Ex. 29, 28 ꝛc., Num. 8, 19 stehe, wonach die Webebrust nicht dem Opfernden, sondern dem Priester, und die gewebeten Leviten nicht dem Volk, sondern Aaron und seinen Söhnen als Eigenthum überwiesen wurden. Wir deuten demgemäß die Ceremonie des Webens also, daß durch dieselbe ein mittels der Hingabe des Geschenkes an Gott zwischen Geber und Empfänger gewirkter, auf die Gabe und deren Frucht bezüglicher Rapport angezeigt werden sollte. Der Opfernde gab die Gabe an den Priester, der sie im Namen Jehovahs in Empfang nahm; aber dieser, obschon sie Jehovah nun gehörte, schob sie festhaltend noch einmal dem Geber zu, um anzudeuten: „Jehovah will die Gabe zwar annehmen, aber er giebt dir kund, daß er sie zu deinem Besten annehmen will, daß die Gnadenfrucht und die Gabe dir zu Gute kommen soll.“ Darauf schiebt der Geber die Gabe wieder dem Priester zu, in dessen Hand sie schließlich verbleibt, damit er sie vor den Herrn bringe. Also hat der Geber sein Eigenthumsrecht an den Herrn abgetreten, dieser aber hat die beseligende Frucht der Opfergabe dem Darbringenden verheißen und zugewandt.

Der Ritus des Hebens ist in neuerer Zeit (von Gesenius, Thalhofer, Keil, Knobel, Schultz, Oehler) sogar in seiner Existenz bestritten worden. Man behauptete, die theruma sei nichts als eine Hebung auf den Altar oder als eine Hingabe an den Herren und bezeichne keine besondere mit dieser Hingabe verknüpfte Ceremonie. Diese Meinung wird indeß schon durch das stehend in Parallele gesetzte „Brust der Webe“ und Schulter der „Hebe“

(z. B. Ex. 29, 27), welches die Hebe als eine der Webe entsprechende Handlung bekundet, widerlegt. Eine gründliche und unseres Erachtens erschöpfende Widerlegung der für sie vorgebrachten Gründe giebt Kurtz (p. 228 f.).

Der Charakter der beiden Ceremonien des Hebens und Webens als zweier coordinirten und homogenen Handlungen erhellt daraus, daß ein und dieselbe Gabe (Ex. 35, 5. 21. 36, 6, cf. C. 35, 22; 28, 24) sowohl als thenupha als auch als theruma bezeichnet wird (cf. Num. 18, 11). Die Ceremonie des Hebens bedeutete, daß nachdem der Opfernde seine Gabe dem Priester, als Gottes Diener, übergeben hatte, und nachdem dieser ihn dafür des göttlichen Segens versichert hatte, der Priester sie hoch emporhebend, dem Herren präsentirte, der sie dann, sei es für sich selbst zum Opferbrande, sei es für seine Priester als Opferantheil entgegennahm.

§. 67. Die Handauflegung (semichah).

Nachdem er das Opfer vor den Herrn gebracht hatte, mußte der Opfernde auf das Haupt desselben die Hände mit aller Kraft aufstützen. Durch diese Handlung trat er zu dem Opferthier in den engstmöglichen Rapport, bildete gleichsam ein Ganzes mit ihm, und bekundete durch dies thatsächliche Bekenntniß sein Begehren, daß des Opfers Leiden und Bluten sein Leiden und Bluten, des Opfers Brand sein Brand, aber auch die aus Blut, Brand und Essen des Opfers resultirende Frucht seine Frucht sein solle. Das Handauflegen ist also die subjective Handlung des Opfernden, welche der objectiven Annahme Gottes bei der Darbringung correspondirt. Sie ist die symbolische Darstellung des Glaubens von Seiten des Opfernden, der für die Vollziehung der unio mystica unentbehrlich nothwendige subjective Faktor.

Erläuterung. Der Opfernde legte nach den Rabbinen (deren Streit, ob nach Lev. 1, 4; 3, 2. 8 f. nur eine Hand, oder ob nach Lev. 16, 21 beide Hände aufgelegt wurden, in Num. 27, 18. 23, wonach Handauflegen und Händeauflegen eins ist, seine Entscheidung findet) seine beiden Hände „bekol kocho" mit aller Macht (Rel. 155) auf des Opferthiers Haupt. Er wandte nach rabbinischer Ueberlieferung zu dem Ende (Lund. 577) „des Thieres Angesicht gegen Abend nach der Stiftshütte oder dem Tempel, er selbst stand hinterwärts gegen Morgen hinter des Thieres Haupt und hatte gleichfalls sein Gesicht gegen Abend gekehrt und legte dem Thier seine Hände zwischen die Hörner von hinten auf den Kopf." Wurde das Opfer von Mehreren in Gemeinschaft gebracht, so genügte es nicht, daß einer im Namen der Uebrigen die Hand auflegte, sondern ein jeder mußte dies besonders thun, so wie auch der einzelne Opfernde sich in dieser Hand-

lung durch Niemand vertreten lassen konnte; selbst durch den Priester nicht, der nur in dem Falle, wo er selbst der Opfernde war oder wo die ganze Gemeinde in seiner Person die von Gott selbst bereits ordnungsmäßig festgestellte Repräsentation fand, auch die Handauflegung selbst vollzog.

Die Deutung dieses Aktes geht bei den verschiedenen Erklärern bis in die größten Gegensätze auseinander. Nach Philo bezeugte der Opfernde durch denselben, daß an seinen Händen keine Sünde hafte, daß er also als ein Unschuldiger zur Opferhandlung schreite; nach Lyra bezeugte er, daß er sich des Rechts, das er bisher an das Thier gehabt, begeben habe, nach Bonfrer, daß er das Thier an seiner Statt Gott darstelle, nach Bähr (S. 341), daß er sein Eigenes an Jehovah in den Tod abgebe. Nach Delitzsch (737) „eignet sich der Darbringende durch Handauflegung die Hostie an zu dem besonderen Zweck, zu welchem er sie sich gereichen lassen will. Er trägt zugleich den Inhalt seines eigenen Innern auf sie über."

Nach einzelnen Dogmatikern „bedeutete die Handauflegung, daß der Opfernde seine Sünde bekannte, und da er sie selbst nicht sühnen konnte, dem Kalb auflegte, auf daß seine Sünde durch dies Opfer gesühnet würde (Brenz; ähnlich Origenes zu Lev. 1, 4 und andere); Calov nennt sie „ein Symbol der freiwilligen Darbringung, der Uebertragung der Sünde auf das Opferthier und der wahren Versöhnung" (ähnlich Lange); diese von Bähr und anderen als die altkirchliche bezeichnete Anschauung drückt indeß, wie wir sehen werden, nur die eine Seite derselben aus. Die Neueren schließen sich bald der einen, bald der anderen der angegebenen Anschauungen an, bald schweifen sie ganz auf das subjectivistische Gebiet des Gefühls ab.

Kliefoth (S. 51) und Philippi (253) adoptiren jene eine Seite der Anschauung der kirchlichen Dogmatiker. Kurtz sieht (S. 72) „in der Handauflegung die Weihung des Opferthiers zum Sühnmittel für die Sünde des Handauflegenden"; Kahnis (270) sagt: „Daß diese (von Menschen dargebrachten) Güter sein eigenes Leben bedeuten, drückt der Opfernde dadurch aus, daß er dem zu schlachtenden Thier die Hand auflegt." Keil (S. 60): „Die Handauflegung hat die Bedeutung: das Gefühl und die Stimmung oder die Intention, die den Opfernden bei seiner Darbringung beseelt, auf die Hostie zu übertragen"; nach Neumann (S. 343) legt der Opfernde seiner Hostie die Hand auf, nicht nur zum Bekenntniß, daß sie sein Eigenthum sei, sondern um seine individuelle Bestimmtheit durch die Aneignung auf sie zu übertragen . . . man glaube nur darum nicht, es müßte überall gerade Imputation der Sünde sein, sondern bringe ich ein Seligkeitsopfer meinem Gott, so sagt die Hostie, der die Hand ich aufgelegt, sie trage meine Seligkeit vor ihn (!?), bringe ich ein Sühnopfer, so spricht sie mein Verlangen aus nach Befreiung von meiner Schuld und Sünde." Nach v. Hoffmann (247) bestellt der Opfernde durch Handauflegung das Opfer „für den Zweck, der ihn zum Heiligthum geführt hat. Dieser Zweck ist aber weder beim Brandopfer noch beim Dankopfer blos der, ein Thier in den Tod zu geben, sondern, alles

das an ihm zu thun, oder thun zu lassen, was seine Absicht, Gottes Gnade zu gewinnen, oder seiner Güte mit Danken oder Flehen die Ehre zu geben, mit sich bringt." Nach Ewald bezeichnet das Auflegen der Hände „den heiligen Augenblick, wo der Opfernde, im Begriff, die h. Handlung selbst zu beginnen, alle die Gefühle (!), die ihn in voller Gluth überströmen müssen, auf das Haupt des Wesens niederlegt, dessen Blut für ihn fallen und wie vor Gott treten sollte" (Alterth. 47).

Die meisten dieser diametral einander widersprechenden Anschauungen entbehren jegliches Anhaltes aus der h. Schrift und spiegeln nur dunkel die Ahnung ab, daß wir es bei der Handauflegung mit einem vornämlich dem subjectiven Glaubensgebiet angehörenden Akt zu thun haben.

Um sicheren Boden unter unsere Füße zu bekommen, müssen wir zunächst diejenigen Aussprüche der h. Schrift, die vom Handauflegen handeln, prüfen.

Die altjüdische und kirchliche Anschauung glaubt einen solchen bestimmten Schriftgrund in Lev. 16, 21 für sich zu haben, nach welcher Stelle der Hohepriester am Versöhnungstage dem ledigen Bock die Hände auflegt und dabei die Sünde des Volks auf ihn bekennt. Hier sei, meinen die Rabbinen (Lund. 307), deutlich gelehrt, daß durch die Handauflegung die Sünde des Opfernden auf das Opferthier gelegt werde; sie geben auch die Bekenntnißformel an, die jede Handauflegung begleitet haben solle, welche lautet: „Ich flehe dich an, Herr, ich habe gesündiget und übertreten und bin ungehorsam gewesen, habe das und das gethan, jetzt aber thue ich Buße, möge nun diese Hostie meine Versöhnung sein"; sie berufen sich dann auch etwa auf Lev. 5, 5 und Num. 5, 7, woselbst auch eines Bekenntnisses beim Opfer Erwähnung gethan werde. Die gezogenen Schlüsse gehen indeß über das in jenen Stellen enthaltene hinaus. In Lev. 16 wird ausdrücklich das Bekenntniß bei der Handauflegung nicht an dem zum Schlachten bestimmten, sondern an dem ledigen Bock vollzogen, und die Stelle Lev. 5 und Num. 5 erwähnen durchaus nicht, daß ein Sündenbekenntniß mit der Handauflegung verbunden gewesen sei; daß aber der Opfernde von sich aus seine Sünde auf das Opferthier lege, dazu finden wir in der Opferthora für ihn keinerlei Ermächtigung; auch keine Nöthigung, weil das Blut des für ihn dargebrachten Opfers ohnehin die Kraft und die Bestimmung hatte, seine Sünden zu versöhnen.

Wir sehen uns daher zur Feststellung der Bedeutung der Handauflegung zunächst beschränkt auf die Angabe Lev. 1, 4 „und er stemme seine Hand auf das Haupt des Brandopfers, und es wird ihm wohlgefällig sein, ihn zu versöhnen." In diesen Worten wird das Handauflegen als Mittel bezeichnet, durch welches das Opfer Gott angenehm und geschickt wird, für die Versöhnung zu dienen. Wie kann dies geschehen? Das „Angenehmmachen" geschieht ja objectiv nach V. 3 schon durch die Darbringung an den heiligen Ort. Und die objective Kraft zum Versöhnen wohnt ja dem Opferblute kraft des göttlichen Testamentswortes eo ipso durch die Opferhandlung bei (Lev. 17, 11). Wenn

nun diesen beiden objectiven Momenten der göttlichen Opferordnung noch das Handauflegen als mitwirkender Faktor beigefügt wird, so kann in dieser Beifügung nur die Hinweisung liegen, daß gegenüber der von Gott unmittelbar fest und bestimmten Opferordnung doch auch die persönliche Gesinnung des Opfernden die Zustimmung, die er seinerseits bekundet, in diese Ordnung einzutreten, die freiwillige Vereinigung seiner Person mit dem von Gott dargebotenen Vereinigungsmittel ihren Ausdruck finden soll. Diesen subjectiven Akt verlangt der Herr, damit das an ihm selber bereits Gott wohlgefällige und mit Sühnungskraft begabte Opfer nun auch für diesen Opfernden wohlgefällig und sühnend vor Gott werde. Und dies ist die eigentliche Bedeutung unseres Ritus, wie ähnlich Hengstenberg (S. 15 und 40) hervorgehoben hat: „Die Bedeutung der Handauflegung kann im Allgemeinen nur die sein, den Rapport zwischen dem „Opfernden und dem Opfer anzuzeigen", welchen „Wesensrapport" auch Kurtz im Widerspruch mit der sonst von ihm adoptirten Auffassung an einer anderen Stelle (S. 106) anerkennt.

Im Grunde liegt auch der kirchlich juridischen Uebertragungstheorie eine ähnliche Anschauung zu Grunde, nur daß manche ihrer Vertreter die Herstellung des Wesensrapports zwischen dem Opfernden und dem Opfer ohne biblischen Grund auf die Uebertragung der Sünde beschränkten, während doch die Handauflegung, weil sie bei sämmtlichen Opfern, auch dem Dankopfer, vorkommt, eine allgemeinere Bedeutung haben muß. Dem entsprechend modificirt auch Carpzov (appar. crit. S. 711) diese altkirchliche Deutung dahin: „Die Handauflegung war keine stumme Ceremonie, sondern ihr wurden immer ausdrückliche Worte hinzugefügt, welche die in Angriff genommene Sache erklärten und mit ihr übereinstimmten, so daß der semichah eine Formel für Gebet, oder Erlangen oder Geloben oder Sündenbekenntniß oder Lob Gottes oder Danksagung zur Seite ging, je nach der Art des Opfers, welches gebracht wurde"; und auch andere ältere und neuere erkennen vielfach an, daß die Bedeutung dieses Ritus je nach den verschiedenen Opfern, bei denen er vorkommt, verschieden gewesen sei (z. B. Neumann S. 343; v. Hofmann S. 247; Oleaster, Bonfrerius und Calov in des letzteren bibl. illustr. zu Lev. 1, 4).

Wenn demzufolge der Umstand, daß der Darbringende allzeit persönlich die semichah vollziehen mußte, diese als einen subjectiven Akt characterisirt, wenn andererseits auch die Stellung dieses Akts zwischen der Darbringung und der Schlachtung kund giebt, daß dem objectiven Akt der Darstellung vor Gott die subjective Bekundung der Opferwilligkeit des Darbringers zur Seite gehen mußte, bevor man zum eigentlichen Opferaktus schritt, so bleibt uns noch übrig, die nähere Bedeutung dieses subjectiven Aktes festzustellen.

Ueber die somatisch-psychische Bedeutung der Hand sagt Neumann (343) treffend: „Daher erscheint die Hand als Werkzeug des Ergreifens und Haltens und als Symbol der ergreifenden und haltenden Macht, als Trägerin der Gewalt und Hülfe. So greift Hand in Hand der Freund dem Freunde in's Herz, daß zum Bund des Lebens sie sich

verschlingen. Alle Nervenleitungen und Visionen werden durch die Hand vermittelt, daher auch der Hauch, der sie belebt. In der Handauflegung zieht die Psyche dessen, der sie auflegt, die Psyche dessen an sich, dem sie auferlegt wird, ergreift sie, unterwirft sie, faßt sie in sich, und läßt, vermöge ihrer ewigen lichtgegründeten Natur, ihr eigenes Wesen auf die erfaßte übergehen." Das Gesagte würde noch treffender sein, wenn Neumann zwischen Handergreifen und Handauflegen unterschieden hätte. Physiologisch betrachtet ist die Hand das Organ, mittelst dessen der Mensch mit Gegenständen der Außenwelt in tastbaren Rapport tritt. Durch die Hand als Organ des fünften Sinnes gewinnt er die unmittelbarste Einsicht in das Wesen der betasteten Körper; durch die Hand ergreift er Gegenstände der Außenwelt, um sie in seine unmittelbarste Nähe und Gemeinschaft zu bringen, durch die Hand läßt er seine Kraft fühlbar auf sie übergehen und giebt ihnen das Gepräge, welches er will, daß Spuren des eigenen Ich in dem erfaßten Gegenstand zurückbleiben. Je nachdem die mit der Hand vorgenommene Manipulation verschieden ist, je nachdem der Gegenstand, an den ich die Hand lege, ein höherer oder geringerer ist, modificirt sich der Wesensrapport, in welchen ich zu ihm trete. Anders ist er beim Ergreifen, anders beim Stützen, anders beim Stoßen; zwei Gleiche schlagen die Hände ineinander, daß sie in gemeinsamen Rapport der Freundschaftsbeziehung treten; eine Kette von gleichartigen Händen verbindet ihre magnetische Strömung zu einem einigen Ganzen (z. B. im Tischrücken); dagegen legt das blutflüssige Weib im Bewußtsein ihrer Niedrigkeit die Hand an den Herrn als einen Höheren, damit von diesem eine Kraft auf sie ausgehe, während der Vater, als ein Höherer, segnend die Hand auf sein Kind ausstreckt, damit von ihm selbst auf den Gesegneten eine Kraft überströme.

In dieser Weise legen die im Besitz wunderthätiger Heilungskraft Befindlichen, der Herr oder seine Jünger (Matth. 9, 18; Marc. 6, 5; Luc. 13, 13; Apg. 9, 12. 17), den heilungsbedürftigen Kranken die Hände auf und werden dadurch mit ihnen ein Ganzes, bei welchem, weil die Lebenskraft des einen Theils mächtiger ist, als die Todeskraft des anderen, vermöge des zwischen beiden eingegangenen psychisch-somatischen Rapports der Tod dem Leben weichen muß. Ein im Besitze des geistlichen Amtes oder einer geistlichen Gabe Befindlicher legt einem anderen, der dieses Amts oder dieser Gabe begehrt, die Hand auf und wird dadurch mit ihm ein aus zwei Stücken bestehendes Ganzes, von dessen geisterfülltem Theil vermöge des zwischen beiden eingegangenen psychisch-somatischen Rapports die Kraft ausströmt und sich in den noch leeren Theil ergießt (5 Mos. 34, 9; Apg. 6, 6; 1 Tim. 4, 14; 5, 22; Apg. 8, 17; 13, 1 f.; 19, 6; Hebr. 6, 2). Segen (1 Mos. 48, 13; Matth. 19, 13) und Fluch (3 Mos. 24, 14) ergießt sich durch diesen Canal. Wo eines Gotteslästerers Sünde in das Ohr und dadurch in die Mitleidenschaft von Zeugen eingedrungen ist, da bilden diese miteinander eine inficirte Gemeinschaft. Damit die Sünde aus derselben entfernt werde, treten alle Zeugen mit dem eigentlich Schuldigen durch Handauflegung in den psychisch-somatischen Rapport, welcher bewirkt, daß

durch die hierauf am Thäter vollzogenen Strafen auch die Zeugen mit entsühnt werden. Wo die Zeugen die Susanna beschuldigen (Sus. 34), da treten sie durch Handauflegung in psychisch-somatischen Rapport mit ihr, um zu bekunden, sie, die durch die Zeugenschaft mit in die Sünde Verflochtenen, wollten rein sein von der Sünde, die nun an der Schuldigen allein zu bestrafen sei. Wo die Leviten (Num. 8, 10 f.) dem Herrn zum Dienst und Eigenthum geweiht werden, da bekennt ganz Israel durch Handauflegung zuvor, daß sie mit diesen ihren Brüdern ein gemeinsames Ganzes ausmachten, welches als priesterliches Volk eigentlich in seiner Totalität für den Dienst und Eigenthum des Herrn bestimmt sei, von welchem Ganzen aber auf ausdrückliches Gebot des Herrn nur dieser eine Stamm zum unmittelbaren Dienst des Herrn zugelassen werden sollte.

Wenn nach allen genannten Analogien der h. Schrift die Handauflegung die Herstellung einer psychisch-somatischen Gemeinschaft zwischen zwei Persönlichkeiten zum Behuf des innerlichen Mittheilens oder Empfangens des einem von beiden Einwohnenden bezeichnet, so ist für den, der in dem dargebrachten Opfer ein Bild von Christo erkennt, die Bedeutung der Handauflegung unzweifelhaft „nämlich die, daß einmal der Opfernde dadurch, daß er sich aufstützt (samach) auf Christum, bekennen will, er setze sein Vertrauen und Hoffnung auf dies von Gott verordnete Mittel der Wiedervereinigung, und daß zum anderen durch die also hergestellte Einheit zwischen dem Opfernden und dem Opfer sowohl der auf dem Opfernden haftende Fluch übergehen kann auf das Opfer, als auch der durch das Opfer und sein stellvertretendes Leiden und Gehorsam zu erwirkende Segen rückwärts wiederum auf den Opfernden überfließen kann." In diesem Sinne sagt auch Brenz (zu Lev. 1, 4): „Daß Christus, der zu Jerusalem unter Pontio Pilato den Tod erlitten hat, der wahrhaftige Messias sei, das bekennen auch die gottlosen Heuchler. Aber das ist nöthig, daß wir auch unsere Hand auf sein Haupt legen, d. h. daß wir auf ihn durch den Glauben unsere Sünden übertragen, und glauben, daß er allein unserer Sünden Tilger sei. Die Türken legen ihre Hand auf ihre Heiligthümer, die Juden ihre Hand auf die Werke des Gesetzes, die Heuchler legen ihre Hand auf die Almosen, Fasten und Gebete und mönchische Werke, und meinen, sie werden dadurch gerechtfertigt. Weil sie aber ihre Hand nicht auf das Haupt des Brandopfers, Christum, legen, so haben sie keine Vergebung der Sünden. Nur die Frommen allein, die wahrhaft an Christum glauben und Christum als ihren einigen Heiland verehren, bringen richtig ihr Brandopfer, und werden gerettet." Calov: „Wir müssen durch den Glauben Christo unsere Sünde also auflegen, wie jene ihre Hände dem Opfer auflegten." Lange: „Der Opfernde stützte sich auf das Haupt des Opfers, um anzuzeigen die Eigenschaft des Glaubens, wie der sich auf den Messias lehnt und stützt."

Wenn daher v. Hoffmann (215) sagt: „Man sollte doch gestehen, daß in dem mosaischen Opfergesetze von einer Gesinnung, welche gefordert würde, nichts zu lesen ist, sondern der gebotenen Darbringung

an sich eine Wirkung des Sühnens zugeschrieben wird", so können wir diesen Ausspruch in dieser seiner Allgemeinheit nicht gelten lassen, sondern müssen entgegnen, daß gerade die gläubige Gesinnung für den Opfernden, als dem objectiven mit Nothwendigkeit zur Seite gehender subjectiver Heilsfaktor, in dem Ritus der Handauflegung von Gott verordnet ist. Was in der neutestamentlichen Heilsordnung der Glaube ist, das ist in der alttestamentlichen symbolisch ausgedrückt durch die Handauflegung, wie dies auch in den oben angeführten Anschauungen von Delitzsch, v. Hofmann und Hengstenberg Anknüpfungspunkte findet und ausdrücklich in dem Liede bekannt wird: „Meine starke Glaubenshand wird an ihn gelegt befunden", und wie schon David das Wort samach gebraucht Ps. 71, 6: „auf dich traue ich (nismachti) von Mutterleibe an."

§. 68. Die Schlachtung (schechitah).

Die Schlachtung ist der Anfang des expiatorischen Verfahrens im Opfer, welches seine Vollendung und seinen Abschluß erst im Blutsprengen findet. Ihr wohnt selbstständige Bedeutung bei, sofern sie von einem andern handelnden Subject vollzogen wurde, als das Blutsprengen; ihr wohnt andererseits präparatorische Bedeutung bei, sofern sie an sich allein noch nicht sühnende Kraft hatte. Sie ist das Mittel, das sühnende Blut zu gewinnen, aber nicht blos das natürliche zufällige, sondern das nothwendige Mittel, insofern nur durch Schlachtung, nicht auf anderem Wege (etwa durch Aderlaß) gewonnenes Blut sühnende Kraft hatte. Sie ist dem Blutsprengen homogen, insofern sie die Hingabe der sühnenden Opferpersönlichkeit in den Tod bewirkt; sie ist ihm heterogen, insofern nicht an die Schlachtung, sondern an das auf den Altar getragene Blut die sacramentale Verheißung sühnender Kraft von Gott gebunden ist. Sie geschah an der Nordseite des Altars, um die Finsterniß des Todesschattens abzuspiegeln, durch welche die Opferpersönlichkeit gehen mußte, um dem im Finsteren wohnenden Volk das Licht der göttlichen Gnade zu eröffnen. Sie geschah mit Nothwendigkeit durch den Opfernden selbst, insofern nicht Gott, sondern der Sünder den Tod der sühnenden Opferpersönlichkeit bewirkt, während die Blutbesprengung von dem Opfernden selbst nicht vollzogen werden konnte, weil die dadurch bewirkte Versöhnung eine That der freien Liebe Gottes ist und nicht eine That des das Opfer darbringenden Menschen.

Erläuterung. Diejenigen, welche Christum nicht mehr als das Centrum der Opferhandlung erkennen, haben für das Verständniß der Schlachtung kein Auge mehr. Bähr z. B. sagt nicht nur, was bei richtigem Verständniß nicht zu verwerfen wäre: „Nicht das Schlachten oder Tödten des Thiers ist Kern und Mittelpunkt des Opfers, sondern das Verfahren mit dem Blute (201)", sondern er giebt auch positiv

die Bedeutung des Tödtens dahin an: „Das Tödten ist die Vollziehung der durch das Handauflegen angedeuteten Bereitwilligkeit der völligen Hingabe an den Herrn" (S. 343). Diese auch von Neumann (S. 343) und etwas modificirt von Hoffmann (S. 249) und von Kahnis (S. 270) getheilte Anschauung erweist sich schon vor der einfachen Erwägung als unhaltbar, daß ja die völlige Hingabe des Eigenthumsrechts schon durch die Darbringung des Opferthiers und die Entgegennahme von Seiten des Priesters vollzogen und daher einer nachträglichen Bestätigung weder fähig noch bedürftig war. Wenn v. Hoffmann noch das Moment des schmerzlichen Leides hinzunimmt, welches der Mensch sich selbst damit anthut, daß er das ihm liebe Thier tödten muß, um damit für sich, den Sünder, einzutreten und seiner Schuldhaft entlassen zu werden, so dürfte es ihm schwer fallen aus der Schrift irgend welchen Anhaltspunkt für solche Anschauung aufzufinden. Zu denen, welche der Schlachtung des Opfers gar keine selbstständige Bedeutung zuschreiben, zählt Kurtz außer Oehler mit Unrecht auch Delitzsch. Der letztere sagt zwar (S. 426, 427 und S. 742): „Die Tödtung ist nur das Mittel, das Blut der Versöhnung zu gewinnen und das Thier zur Altargabe zu machen ... Die Gabe sühnt nicht, nur das Blut, und zwar nicht das vergossene als solches, sondern das an den Altar gebrachte"; aber er sagt eben nicht blos, wie es nach Kurtz's Darstellung scheinen mußte, das Schlachten sei das Mittel, das Blut zu gewinnen, sondern in seinen Worten ist zu betonen, daß es gilt, „das Blut der Versöhnung" zu gewinnen. Daß er nicht in der Weise wie Oehler (S. 628) die Handlung des Schlachtens ihrer tieferen Bedeutung entleert, erhellt aus seiner Darstellung S. 410, woselbst er die Wichtigkeit des Todes für die Opferung selbst anerkennt, und aus S. 747, wo er betont, daß auch die Schlachtung des Opfers in Christo ihre Erfüllung finde, und aus S. 748, wo er mit Nachdruck hervorhebt, daß Christi Tod, „um gegenbildlicher Opfertod zu sein, mittelst gewaltsamer Scheidung des Bluts vom Leibe erfolgte." Immerhin aber tritt bei Delitzsch die Bedeutung des Schlachtens zu sehr in den Hintergrund und Kurtz hebt ihm gegenüber mit Recht hervor, daß eine Handlung, die mit solcher Feierlichkeit vor dem Herrn und seinem Priester vollzogen wurde, ihre tiefere Bedeutung gehabt haben müsse. Auch die wunderliche Meinung Keil's, daß der Tod des Opferthiers, ohne Straftod zu sein, nur den Uebergang zu einem besseren Leben abspiegele, hat Kurtz so schlagend widerlegt, daß wir auf dieselbe hier nicht näher zurückzukommen brauchen.

Kurtz selbst sucht die Bedeutung (S. 89) der Schlachtung darin, daß das Blut, weil durch die Handauflegung mit Sünden belastet, als solches nicht zum Sühnmittel tauglich gewesen und erst, nachdem durch die Schlachtung die ihm imputirte Sünde getilgt war, zum Sühnmittel fähig gemacht worden sei; daß demnach, wie durch die Handauflegung die Befähigung des Thiers zur stellvertretenden Straferduldung, so durch die Schlachtung die Befähigung des Thierblutes zur Sühnung gewirkt worden sei (S. 91). Diese Ansicht ist indeß nach mehreren Seiten hin unhaltbar. Nach derselben würden die Sünden des Opfern-

den zweimal gesühnt werden, einmal, auf das Opferthier gelegt, durch den Tod des letzteren, zum anderen, auf den Altar gelegt, durch das Sühnblut, — eine Duplicität, die in der Schrift keinen Grund hat; es würde ferner das sühnende Blut nicht durch die Kraft des Sacramentsworts der Verheißung, sondern durch die Tödtung des Opfers seine Sühnkraft erhalten, was auch gegen die Schrift (Lev. 17, 11) wäre.

Ebensowenig aber als wir der Kurtz'schen Anschauung beitreten können, ebensowenig können wir die von Kliefoth (S. 53) und Philippi (S. 255) ihr entgegengesetzte für richtig erachten, nach welcher das Opferthier darum sterben muß, „weil durch Handauflegung die Sünde und Schuld auf dem Opfer liegt", so daß „die Tödtung der stellvertretende Straftod wegen zugerechneter Sündenschuld bleibt."

Nach dieser Anschauung wäre der eigentliche Versöhnungsakt bereits vor der Blutbesprengung vollendet, was ebenfalls mit Lev. 17, 11 nicht zu vereinigen ist.

Das Richtige hat Thomasius gegeben (S. 40): „Weder die Schlachtung des Thiers an sich, noch das Blut an sich, sondern das Blut als vergossenes, als verströmtes und an die Stätte Gottes hingegebenes Leben ist das Sühnungsmittel" . . . (S. 42): „Zwar hat die Schlachtung des Thiers zunächst nur den Zweck, sein Blut zu gewinnen; sein Tod an sich betrachtet, ist im Ritual nicht das Sühnende; aber andererseits läßt sich doch auch die Vergießung des Blutes und die Ausgießung desselben, die Blutgewinnung und das Verfahren mit dem Blut nicht trennen. Im Ritus sind es freilich zwei gesonderte Akte, aber das kommt auf Rechnung des äußerlich symbolischen Charakters der Handlung, welche nöthigt, dasjenige in mehrere Momente zu zerlegen, was der Idee nach eins ist. Beides zusammen stellt die stellvertretende Hingabe an Gott dar; denn so wenig die Tödtung sühnend ist, abgesehen von dem nachfolgenden Verfahren mit dem Blut, so wenig dies, abgesehen von der vorangehenden Schlachtung."

Daß dies die einzig richtige Anschauung sei, erhellt namentlich aus der Vergleichung des neuen Testaments, wo einerseits der Tod Christi und das Blut Christi als völlig coordinirte und als zusammengehörende sühnende Faktoren bezeichnet werden, andererseits sowohl dem Tode des Opfers seine enge Beziehung auf das Blut, als auch dem Blute der Versöhnung die eigentlich sühnende Bedeutung zuerkannt wird.

Stellen, wie Röm. 5, 8: „Christus ist für uns *gestorben*, da wir noch Sünder waren", und Röm. 6, 10: „daß er gestorben ist, das ist er der Sünde gestorben" (vgl. 2 Cor. 5, 14. 15; 1 Thess. 5, 10), „wir sind Gott versöhnet durch den *Tod* seines Sohnes" (Röm. 5, 10), stehen andere gegenüber, wie 1 Joh. 1, 7: „das *Blut* Jesu Christi macht uns rein von allen Sünden" (vgl. Ebr. 13, 20; Apg. 20, 28; Röm. 5, 9; Eph. 1, 7; Col. 1, 14; 1 Petr. 1, 18, 19; Ebr. 9, 12. 14; Offenb. 1, 5; 5, 9 f.). Wie unmotivirt es sei, der Schlachtung des Opferthiers gar keine tiefere Bedeutung zuzuschreiben, erhellt ferner aus solchen Aussprüchen, in welchen Jesus gerade als das „geschlachtete" Lamm bezeichnet wird, z. B. 1 Cor. 5, 7, als „das Lamm, das erwürget ist" (Offenb. 5, 6. 12; 13, 8).

Entscheidend aber ist die Vergleichung von Ebr. 9, 16: „wo ein Testament ist, da muß der Tod geschehen deß, der das Testament macht" mit V. 18: „daher auch das erste nicht ohne Blut gestiftet wird", und mit V. 22: „ohne Blutvergießen geschieht keine Vergebung", um darzuthun, daß die von uns angenommene Beziehung zwischen Tod und Blutbesprengen beim Opfer die allein biblische ist.

Wie wichtig bei der engen Verbindung beider Akte, des Tödtens und des Blutbesprengens, doch auch wiederum ihre Sonderung sei (die im alten Testament dadurch, daß beide von verschiedenen Personen, dem Opfernden und dem Priester verrichtet wurden, scharf hervorgehoben wird), das hat Kliefoth schön dargestellt (S. 54). Gott hätte Christum nicht tödten können; ebensowenig konnte das Opfer sich selbst tödten; die Freiwilligkeit des Opfers beschränkt sich auf das Moment der Selbsthingabe in den Tod und erstreckt sich nicht auf den Akt des Tödtens selbst; denn sonst hätte ein Selbstmord vorgelegen. Es blieb eben nichts anderes übrig, als daß der Sünder selbst das Opfer tödten und dadurch bekennen mußte, er tödte durch seine Sünde den Unschuldigen und seine Erlösung koste ein schuldloses Leben; so hat nicht Gott, nicht Christus selbst, sondern die Welt Christum getödtet. Aehnlich Philippi S. 255, 256, welcher treffend den Liedervers: „Ach meine Sünden haben dich geschlagen" heranzieht, dem wir den anderen zur Seite stellen: „Ich, ich und meine Sünden, die sich wie Körnlein finden des Sandes an dem Meer; die haben dir erreget das Elend, das dich schläget." So konnte und durfte also nur der Opfernde selbst die Schlachtung vollziehen, und es war daher die Scheidung des objectiven Sühnaktes in die vom Sünder vollzogene Tödtung und die von Gottes Diener vollzogene Blutbesprengung nothwendig geboten. Treffend bringen die Alten (Calov, Lange) mit diesem Akt der Schlachtung durch den Opfernden auch die Pflicht in Verbindung, daß derselbe, nachdem er durch seine Sünde und insonderheit sein sündiges Fleisch Christum getödtet hat, nun auch, nachdem er die Versöhnung durch Christum erlangt, dieses sein Christusmörderisches Fleisch nicht mehr leben lassen dürfe, sondern nun auch sein Fleisch mit seinen Lüsten und Begierden in den Tod geben müsse; ähnlich wie Paulus uns darum, daß Christus für uns gestorben ist, die Pflicht zuerkennt, daß wir nun auch mit Christo zu sterben haben.

§. 69. Der Schlachtungsort.

Der Umstand, daß das Opferthier an der Nordseite des Altars geschlachtet wurde, hat verschiedene Deutungen gefunden. Die Alten suchten den Grund dafür bald darin, daß diese Einrichtung von Gott getroffen sei, um das Deut. 4 erlassene Verbot des Sonnendienstes zu unterstützen; daß nämlich, während die Heiden Morgens gegen Aufgang, Mittags gegen Mittag und Abends gegen Abend opferten, die Israeliten allzeit gegen Mitternacht, als die der Sonne abgewandte Seite, ihr Opfer hätten

schlachten müssen (Brenz); bald darin, daß der heilige Geist habe andeuten wollen, daß so lange der levitische Cultus in Israel bestand, das wahre Licht noch nicht aufgegangen war und das Volk noch im Finstern wandelte, während im Gegensatz dazu die christlichen Vorfahren ihre Altäre gegen Osten bauten, um anzuzeigen, daß nun der Aufgang aus der Höhe erschienen sei (Brenz 14, 6, ähnlich auch Osiander); bald darin, daß das Opfer Christi auch den Heiden (deren Seite die mitternächtliche war), habe zu Gute kommen sollen (Cyrill); bald darin, daß das Kreuz Christi auf der mitternächtlichen Seite von Jerusalm stehen mußte, um dem Volke, das in Finsterniß wohnte, den Quell des Lichtes zuzuwenden (Lange), um auch anzuzeigen, daß das Evangelium besonders in den mitternächtlichen Gegenden gepredigt werden solle (derselbe). Von den Neueren nahmen Bunsen und v. Meyer an, es sei für die Schlachtung auf der Nordseite der Grund nur in der äußerlichen Localität zu suchen. Denn an der Morgenseite sei der Aschenhaufen gewesen, Lev. 1 ꝛc., an der Abendseite die Wohnung, so wie das große Becken (Ex. 40, 30), an der Mittagsseite sei der Aufgang gewesen, deshalb sei keine andere Seite als die mitternächtliche übrig geblieben. Hiergegen bemerkt bereits Kurtz, daß in diesem Falle ja der Localität nach gerade die Mittagsseite erst recht als die geeignetste anzusehen gewesen wäre. Tholuck (p. 91) deutet die Nordseite als die „freudenlose" Seite des Altars; denn zaphon bezeichne das Verborgene, Dunkle; „die Mitternachtsseite sei die unglückschwangere." Dies wäre indeß doch eine ziemlich inhaltslose Symbolik, und sicherlich sollte doch der Opfercultus die Todesschmerzen des Opfers, die das Heil der Welt wirken sollte, nicht als „unheilschwangere" darstellen. Angemessener erscheint es uns, an die Finsterniß zu denken, die den Todeskampf Christi beschattete.

B. Die vom Priester allein vollzogenen Verrichtungen in der Opferhandlung.

§. 70. Die Blutsprengung (serika).

Den wichtigsten Theil des Opferaktus bildete das Verfahren mit dem Blute. Dasselbe zerfiel in drei von den alten Juden bestimmt unterschiedene Handlungen, die lekicha, d. h. das Auffangen des Blutes durch den Priester (mittelst eines silbernen Gefäßes), die serika, d. h. die Application des also gewonnenen Blutes an die heiligen Stätten und Geräthe, und die schepicha die Ausgießung des übrigen Blutes rings um den Altar, von wo es durch zwei an der Südwest-Ecke des letzteren angebrachte,

(von den Alten mit zwei Nasenlöchern verglichene) Oeffnungen mittelst unterirdischer Röhren in den Bach Kidron geleitet wurde (Lund. 581). Der Haupttheil der Handlung war die serika, das Sprengen des Blutes. Dieselbe geschah nach den Alten mittelst eines silbernen Beckens, wo es ein Ausgießen über die Oberfläche des Altars galt, mit dem Finger, wo es sich um ein Sündopfer handelte; letzteres Verfahren galt für kräftiger, und geschah namentlich an den Hörnern des Altars durch festangedrücktes Bestreichen. Es sollte auf diese Weise eine möglichst enge Verbindung des Blutes mit dem Altar bewirkt werden. Eine Gradation der serika fand darin statt, daß entweder des Altars Oberfläche, oder daß seine Hörner, oder daß der Gnadenstuhl im Allerheiligsten besprengt wurde; wir werden hierauf bei den einzelnen Opferarten späterhin zurückkommen. Außerdem wurden auch die Wände des Altars mit Blut besprengt, und zwar (nach den Rabbinen) bei der Stiftshütte bald über, bald auf dem den unteren Theil des Brandopfers umkleidenden Gitter, bei dem Tempel Salomo's bald über, bald unter einem an dem Altar angebrachten rothen Strich. Die Behauptung v. Hofmann's (p. 240), daß das Ausschwenken des Bluts nur auf der Oberfläche des Altars vorgenommen sei, ist durch keinerlei Beweis von Seiten ihres Urhebers unterstützt, kann also die jüdische Tradition, welche von einem Besprengen der drei Seiten des Altars meldet (ausgenommen war die mittägige, an welcher man zum Altar aufstieg), nicht erschüttern. Besprengt wurde mit dem Opferblut nicht der Opfernde oder die Opfergemeinde (mit alleiniger Ausnahme des einmaligen bundschließenden Opfers am Sinai, Ex. 24), sondern nur der Altar und das heilige Geräthe. Denn das sühnende Blut sollte in der Opferhandlung nicht den Menschen durch Besprengung heiligen, sondern Gott versühnen, und die Stätte seines Kommens heiligen. Wurde der Mensch besprengt, so wurde er gewissermaßen auch als Altar bezeichnet, zu dem Gott nahen wollte (vgl. Kliefoth p. 57).

Obgleich die serika der eigentliche Haupttheil des Verfahrens mit dem Blute war, so hatte doch auch die lekicha und schepicha ihre tiefere Bedeutung. Im Grunde konnte ja nur Christi des Priesters eigenes Blut die Versöhnung bewirken. Diese Wahrheit konnte indeß im altestamentlichen Typus, wo der opfernde Priester Christi freiwilliges subjectives Thun, und die geopferte Hostie sein objectives Leiden zur Erscheinung brachte, nicht so dargestellt werden, daß etwa der Priester sein eigenes Blut vergossen hätte. Denn nur durch Schlachtung gewonnenes Blut war sühnend, und ein geschlachteter Priester konnte ja nicht mehr opfern. Des-

halb mußte um der Unvollkommenheit des Typus willen das, was in Christo ein einheitlicher Akt war, bei der Opferhandlung in zwei zerfallen. Um aber anzudeuten, daß der Priester das Opferblut möglichst als sein eigenes ansah, mußte er es auffangen und sich aneignen. Mit dieser That hört dann bei der Opferhandlung das Thun des Opfernden auf, und macht von da ab dem Thun des Priesters Platz. Weil aber durch das Auffangen der Priester sich mit dem Opferblut identificirte, so legten die Juden einen solchen Werth auf diese Handlung, daß sie sie mit besonderem Namen (lekicha) bezeichneten (vgl. Philippi p. 258).

Der schepichah spricht Kurtz (181) die symbolische Bedeutung ab, indem er meint, sie habe nur den Zweck gehabt, das Blut an einem schicklichen Ort zu beseitigen, um es vor Profanation zu bewahren. Diese Erklärung läßt aber den Umstand unberücksichtigt, daß das also ausgeschüttete Blut bei etlichen Opferhandlungen rings um den Altar ausgeschwenkt wurde. Wir erkennen daher in diesem letzten Akt vielmehr eine weissagende Hindeutung auf den universalistischen Charakter, die dem vergossenen Versöhnungsblut Christi beiwohnte, welches nicht blos dem Volke zu Gute kommen sollte, das nach göttlicher Ordnung als Volk des Eigenthums den geordneten Altar und Altardienst besaß, sondern welches dadurch, daß es auch den an den Altar grenzenden Theil des Erdbodens benetzte, aller Welt zu Gute kommen sollte; wie St. Johannis sagt: „nicht für unsere Sünden allein, sondern für der ganzen Welt Sünde" (1. Joh. 2, 2), und wie das Blut Jesu Christi nicht blos den Altar des Kreuzes benetzte, sondern über denselben herabfließend auch die Erde sühnend bedeckte. Die Alten deuteten diese Blutausgießung rings um den Altar ganz besonders auf die Predigt des Evangelii, die als Zeugniß von dem vergossenen Blute Christi durch alle vier Orte der Welt gehen sollte. Diese mit einer einseitigen Betonung des gepredigten Worts auf Kosten der objectiven Heilsthat zusammenhangende Anschauung finden wir besonders bei Brenz vertreten (z. B. fol. 11, b., ähnlich Calov zu Lev. 1, 4). Wir können diese Deutung nicht für richtig erachten, weil das Blutsprengen eine objectiv sühnende Handlung war, während die Predigt des Evangelii nur die Früchte der vollzogenen Sühne der Welt anbietet. Die späteren drücken sich daher zum Theil präciser aus; z. B. Starke: „daß die Sprengung des Bluts auf allen Seiten des Altars geschah, sah auf die allgemeine Erlösung, und daß die Kraft derselben durch den Dienst des Evangelii allen Völkern der Erde sollte zugeeignet werden."

Die symbolische Bedeutung der serica, die das Centrum

nicht blos der Blutmanipulation, sondern auch des ganzen Opferaktes bildet, erhellt aus der Bedeutung des Altars, auf den das Blut gesprengt wurde, und des Bluts, welches auf den Altar gesprengt wurde. Der Altar war der auf Gottes Geheiß von Menschen errichtete Ort, auf welchem Gott seine Wiedervereinigung mit dem Sünder vollziehen wollte, gewissermaßen die Hand, welche die fluchbeladene Erde gen Himmel entgegenstreckte, damit Gott der Herr seine Gnadenhand in dieselbe einschlagen könne. Dieser Altar, obgleich geheiliget zu dem Dienst des Herren, wurde durch die darauf abgelagerte Sünde des ungetreuen Volks verunheiliget, so daß, so oft der Mensch sich seiner zur Vereinigung mit Gott bedienen wollte, er einer neuen Entsündigung bedurfte. Hätte Gott der Heilige in Israel auf den mit ungesühnten Sünden beladenen Altar sich mit seiner Gnadennähe unmittelbar herablassen wollen, so konnte diese Vereinigung nur Zorn anrichten; deshalb mußten die am Altar haftenden Sünden des Menschen erst mit dem Sühneblut bedeckt werden.

Dies Sühneblut aber war im Opferthier der Sitz des Lebens, und da nun der Tod der Sünde Sold ist, so konnte Sühne für die Sünde nur im dahingegebenen Leben eines Dritten gewirkt werden. Dies Opferleben war im Blut des Opferthiers; dasselbige, so eben vergossen, hauchte das noch warme Leben aus, und in dieser Gestalt auf den Altar gegossen, deckte es die an demselben haftenden Sünden zu. Nun war zwischen der Sünde des Menschen und der Heiligkeit des Herren das deckende Sühnemittel, welches sowohl nach der einen Seite hin die Sünden des Menschen bedeckte, daß sie nicht Gegenstand des göttlichen Zorns sein konnten, als nach der andern Seite hin die Heiligkeit Gottes bedeckte, daß sie nicht strafend den Sünder vernichtete. Ueber diese dazwischen gebreitete Decke hin, welche einstweilen die Versühnung zwischen dem sündigen Menschen und dem starken eifrigen Gott zu Wege brachte, war ein Verkehr und Wiedervereinigung beider möglich gemacht; ja die Wiedervereinigung selbst war faktisch vollzogen, insofern da, wo Vergebung der Sünde ist, auch die göttliche Gnade ungehemmt sich ergießt, und indem das vergossene Blut ja seiner tieferen Bedeutung nach Gottes, des Messias, Blut ist, welches durch die Application an den Altar, mit dem Menschen, der am Altar seine Hand nach ihm ausgestreckt hatte, die Vereinigung einging. Wenn also die Schlachtung (schechita) die objective Zurichtung des Sühnemittels war, wenn die lekicha die Herrichtung des Sühnemittels zu unmittelbarem Gebrauch war, so war die serica zugleich die thatsächliche Application dieses Sühnemittels und der darin dargebotenen Gnade. Die in dem Blute Christi

lebende Seele deckte den Opfernden dadurch, daß sie, nachdem sie durch den stellvertretenden Tod kraft des göttlichen Gnadenworts sühnende Kraft erlangt hat, sich mit ihm auf das engste vereinigte in sacramentlicher Einheit, ihn also versöhnend und gegen den göttlichen Zorn schützend.

§. 71. Die Zurüstung zum Opferbrande.

Mit dem seines Blutes entleerten Opferthier fand ein besonderes Verfahren statt, um es zum Opferbrande und zum Opferessen zuzurüsten. Es bestand im Fellabziehen, Zerlegen und theilweisen Waschen der Gebeine, im Salzen der Opferstücke, dem Heben und dem geordneten Auftragen auf den Altar.

Obschon nun die Opferthora über diese Theile der Handlung nicht näheren Bericht ertheilt, so ist es immerhin interessant, dieselben aus den traditionellen Berichten der Rabbiner zu ergänzen, zumal in ihnen nichts mit den biblischen Angaben Disharmonirendes vorkommt.

Zum Behufe des Fellabziehens, welches der Priester selbst verrichtete (2 Chron. 29, 34), waren, wie die Rabbinen berichten, gegen Mitternacht des Altares acht steinerne Säulen mit cedernen Querbalken aufgerichtet; in letzteren waren Haken angebracht, an welchen man das Opferthier mit durchbohrten Hinterbeinen aufhängte, um also von oben herab das Fell abziehen zu können. Der auf diese Weise des Felles entblößte Leib des Opferthieres wurde nach bestimmter Ordnung in Stücke zerlegt und diese den Priestern übergeben. Hatte ein jeder seine zwei Stücke (je eins in jeder Hand) empfangen, so stellten sich alle in Ordnung damit auf. Zu einem Schaf gehörten sechs Priester; der erste trug den Kopf in der einen, das rechte Hinterbein in der anderen Hand, der zweite die beiden Vorderbeine, der dritte das Rückgrat und das linke Hinterbein, der vierte die Brust und den Hals, der fünfte die beiden Seiten, der sechste die zuvor gewaschenen Eingeweide und Schenkel in einer Schüssel. Zu einem Widder gehörten sieben, zu einem Farren gehörten achtzehn Priester. Diese gingen in der Reihe einer nach dem anderen am Eingange des Tempels vorbei nach dem Altar. Waren sie dem Tempel gerade gegenüber, so hoben sie ihre Stücke gegen den Tempel zu, sie gleichsam Gott übergebend. Dann setzten sie alles ordentlich auf einen Marmortisch, nahmen es wieder ab und salzten das Fleisch und trugen es also in den Opferbrand, die Opferstücke gegen Morgen, die Opferzuthaten gegen Abend.

Es ist bei den meisten neueren Auslegern Sitte geworden, alle diese Zurüstungen für unerheblich zu erklären, und selbst Kliefoth (60)

sagt, denselbigen komme keine religiöse Bedeutung zu. Wir erachten aber mit Hieronymus, daß im Leviticus (welcher C. 1, V. 6—9. 12. 13 die Enthäutung und die ordentliche Zurüstung und Waschung der Opferstücke anordnet), jede Sylbe göttliche Geheimnisse athme, und wenn gleich wir die Allegorisirung des Origenes, welcher im Hautabziehen eine Befreiung des tieferen geistigen Sinnes der Schrift von der Decke des Buchstabens, in dem Zertheilen des Opfers eine Zerlegung des Worts in Milch für die Schwachen und feste Speise für die Starken, in dem Waschen der Eingeweide und der Schenkel eine Reinigung unseres Gewissens und Wandels erblickt, als auf nichts begründete Willkühr abweisen, so können wir doch, da der Vorgang im Opfervorhof uns eine symbolische Darstellung des Opfers auf Golgatha ist, den Alten nicht Unrecht geben, welche auch für diese mehr nebensächlichen Stücke eine tiefere Bedeutung suchen. Zunächst können wir Bonfrer nicht beipflichten, welcher behauptet, die Haut sei nur deshalb nicht mit verbrannt, weil das Feueropfer als eine Speise für Jehovah angesehen worden sei, und man doch dem Herrn zur Speise nichts vorsetzen konnte, was man selbst nicht aß. In diesem Falle durfte man auch die Knochen und manches von den Eingeweiden nicht in den Altarbrand bringen. Annehmbarer erscheint uns die Meinung von Brenz (fol. 12 a), der in dem Fellabziehen und Zerlegen eine Abbildung des Leidens Christi erkennt, von welchem Ps. 22 — mit Hinblick auf die Weise der Enthäutung des Opferthiers weisfagte, daß man ihm Hände und Füße durchbohrt und seine Gebeine gezählt und seine Kleider entrissen habe, und welcher, wie Calov und Lange hinzufügen, am Charfreitage entblößt und verachtet von Allen dagehangen habe. Lange weist dann noch darauf hin, daß wie Gott selbst im Paradiese dem ersten Schlachtopfer das Fell genommen habe, um damit die Blöße des Sünders zu decken, also auch Christi durch die Enthäutung des Opfers vorgebildete Entblößung den Zweck gehabt habe, dem Menschen das priesterliche (Jes. 61, 10) Gewand der Unschuld und Gerechtigkeit zu bereiten. Hiezu paßt die Bestimmung, daß (Lev. 7, 8) das Fell der Brandopfer den Priestern zufiel, während nach rabbinischer Ueberlieferung von den minder heiligen Opfern der Darbringende selbst es erhielt. Diese Erklärung ist der nichtssagenden von Bähr (365), wonach der Priester das Fell nur als Theil seines Einkommens erhielt, weil er zu seiner Existenz doch etwas vom Opfer haben mußte, aber um die Totalität des Brandopfers nicht zu stören, von den übrigen Opferstücken nichts bekommen konnte, sicher vorzuziehen. Denn der Priester hatte ohnehin Einkommen genug an den Zehn-

ten und sonstigen Hebungen, und durch das Fellabziehen wurde die Totalität des Brandopfers nicht gewahrt, sondern aufgehoben.

Das Zerlegen des Thiers in seine Stücke vergleichen die Alten (Brenz, Calov, Reland) mit dem ὀρθοτομεῖν, 2 Tim. 2, 15, dem Rechtaustheilen des göttlichen Worts. Da aber der Christus im blutigen Opfer nicht das gepredigte Wort ist, so können wir uns diese Symbolik nicht aneignen. Wir erkennen in diesem Akt nur einerseits die Aussonderung dessen, was vom Opfer dem Herrn zukam, von dem, was die Menschen davon empfingen, andererseits in der guten Ordnung, die beobachtet wurde, einen symbolischen Ausdruck von der wohlbedachten Ordnung, die allen Theilen des stellvertretenden Opfers Christi zu Grunde lag; so daß also Christus den in der Ewigkeit gefaßte Rath Gottes ausführte, als die Zeit erfüllet war, daß kein Drängen der Priester und Pharisäer vor der Zeit, und kein Aufschieben, als die Leidensstunde da war, an dem Rathe des Herrn etwas ändern konnte.

Daß von den auf den Altar gebrachten Opferstücken die Eingeweide und die Hinterschenkel gewaschen wurden, deutet Brenz darauf, daß Christus zu seinem Leiden nichts Unreines mit hinzu gebracht habe. „Alle anderen Menschen bringen zu ihrem Kreuz und Leiden ungewaschene Eingeweide und Schenkel, d. h. ein unreines Geräth und unreine Werke, weshalb auch das beste von Menschen gebrachte Brandopfer nicht hinreichend ist; Christus allein brachte zu seinem Leiden und Sterben Schenkel und Eingeweide, d. h. Aeußeres und Inneres, Gemüth und Werke, Alles wohlgewaschen und rein" (fol. 12, a). Aehnlich Starke zu Lev. 1, 8. Wir können dieser Deutung nur insofern eine Berechtigung zuerkennen, als ja der Herr Jesus durch beständigen Verkehr mit der sündigen Welt auch in Berührung mit deren Sünden kam, und ehe er zum Opfer sich darbot, von den Sündern abgesondert sein mußte. Die Ausdrucksweise des Brenz bietet die Gefahr, in dem Gemüthe Christi auch Zustände anzunehmen, die der Reinigung bedurften.

§. 72. Der Opferbrand (olah).

Für das Verständniß des Opferbrandes ist zunächst ins Auge zu fassen, daß das Verbrennen der Opferstücke auf dem Altar schon durch das Wort haktir „In Rauch aufgehen lassen" sich unterscheidet von dem anderweitigen Verbrennen — z. B. der Opferreste an einem reinen Ort außerhalb des Lagers, das durch das Wort saraph bezeichnet wird. Nur das heilige Verbrennen mit heiligem Feuer kann als Opferbrand angesehen werden. Dieses Opferbrandes Zweck war nicht die Vernichtung, wie bei dem pro-

fanen Verbrennen, sondern die Verwandlung der festen Gestalt des Opferstücks in eine luftige Gestalt, in die Gestalt von Feuer und Rauch, so wie das Aufsteigenlassen des Opferstücks in dieser ätherischen Gestalt himmelan; daher dies Verbrennen auch ein heelah genannt wird.

Feuer und Rauch aber ist die Gestalt des sich offenbarenden Gottes. In Feuer und Rauchdampf kommt der Herr, wo er über seine Feinde zürnt, zum Gericht; Feuer und Rauch nahm er aber auch an, als sein Kleid, ja als seine leibhafte Gestalt, in der er sich verhüllte und enthüllte seinem Volke Israel, in der Wolken- und Feuersäule. Daher kommt der Opferbrand auch in dreifacher Gestalt vor; als Verwandlung des irdischen Stoffes nur in Rauch, bei dem heiligen Rauchopfer, als Verwandlung des irdischen Stoffes nur in Feuer beim heiligen Oelopfer des Leuchters im Heiligthum, und als Verwandlung des irdischen Stoffes beides in Feuer und Rauch bei der Verbrennung des Opferfleisches auf dem Brandopferaltar. Daß alle drei Verbrennungsacte ein Gemeinsames darstellen, ist dadurch deutlich bekundet, daß sowohl von dem Brennen der Lampen, als von dem Anzünden des heiligen Rauchwerks, als von dem Verbrennen des Opferfleisches der gemeinsame Ausdruck heelah (Aufsteigenlassen) gebraucht wird. Alle drei Acte sind Brandopfer, die den irdischen Stoff in verklärter Gestalt himmelansteigen lassen mittelst des heiligen Feuers; zum „Feuerbrod" für den Herrn.

Noch mehr; das Feuer, mittelst dessen diese Opfer verbrannt werden, ist nicht blos heiliges Feuer schlechthin, sondern ist stofflich entnommen aus der Wolken- und Feuersäule. Denn aus dieser ging der zündende Strahl hervor, der das erste Opfer anzündete, dessen Feuer nicht erlöschen durfte, so daß aller Opferbrand geschah mittelst des heiligen Feuers, welches einst die leibhaftige Gestalt zur Offenbarung des Sohnes Gottes dargeboten hatte, da er seinem Volke als Wolken- und Feuersäule voranging. Das Verbrennen in allem Opferbrande ist also eine Assimilirung der Opferstücke in die himmlische Luft- und Lichtgestalt, die der Sohn Gottes, als Engel des Herrn, um sich gehüllt hatte, als er seinem Volke sich offenbarte in Sinai. Die Handlung des Opferbrandes wandelte die irdische Gestalt des Korban um in die himmlisch verklärte Gestalt einer Wolken- und Feuersäule.

Halten wir nun fest im Auge, daß jeder Korban ein Bild Christi ist, so ergiebt sich leicht die Deutung des Opferbrandes. Sie ist die Verklärung Christi aus seiner irdisch-menschlichen Erscheinungsform heraus in die himmlisch-göttliche hinein.

Was das Licht bedeute, sagt der Herr, wo er uns befiehlt

unser Licht leuchten zu lassen, und nicht unter einen Scheffel zu stellen, sondern Gott zu ehren in heiligem Wandel und reiner Lehre; das Rauchwerk bedeutete das heilige Gebet. Nach diesen beiden Seiten hin bildete also der Opferbrand den heiligen activen Gehorsam des Sohnes Gottes ab, der durch sein ganzes irdisches Leben hindurch uns das Vorbild eines heiligen göttlichen Lebens darstellte, und also als „süßer Geruch" zum Vater emporstieg, als „Feuerbrod" für den Vater, welcher an diesem activen Gehorsam des Sohnes sein völliges Wohlgefallen hatte. Das „Brod Jehovahs", welches, in diesem Feuer heiliger verklärender Gottesliebe bereitet, himmelan steigt, ist der ganze Leib des Brandopfers, mit Ausnahme der für das priesterliche Volk zum Kleide der Gerechtigkeit abgesonderten Haut.

Aber nicht blos die Verklärung im irdisch-menschlichen Gehorsam, sondern auch die Verklärung nach vollbrachter Blut-Sühne wird durch den Opferbrand abgebildet. Auch Christi Auferstehung und die sie abschließende Himmelfahrt ist ja eine Verwandlung der irdisch menschlichen Gestalt des Korban Christus in seine himmlisch verklärte Erscheinungsform. In Lichtgestalt, mit Wolken umhüllt, stieg der Sohn Gottes himmelan, dadurch den Namen des Brandopfers (ohlah = ascensio = Himmelfahrt) erfüllend, eben so wie einst des Menschen Sohn im Rauch des Manoah-Brandopfers gen Himmel gefahren war.

Bei den übrigen Opfern wurde nicht das ganze Fleisch, sondern nur das Fett nebst anderen edleren Theilen, als flos carnis dem Opferbrande übergeben, in der Weise, daß hier die ἀπαρχή des Fleisches, das Beste für das Ganze galt. Damit wurde zugleich angedeutet, daß Christus die edelste Blüthe aller menschlichen Leiblichkeit darstelle, daß sein voller Genuß Gott dem Herren allein zum süßen Geruch vorbehalten blieb. Aus diesem Grunde wurde auch das Fett gleich dem Blute für Kodesch Kodaschim, sacrosanct, erklärt und sein Genuß den Israeliten bei Strafe der Ausrottung entzogen, weil es gewürdiget war, den Sohn Gottes im Opferbrande abzubilden.

Daß die Asche des Opfers an einem reinen Orte außerhalb des Lagers aufbewahrt wurde, geschah zur Weissagung darauf, daß Christi heiliger Leib auch im Tode nicht in Berührung mit Todtengebein kommen dürfte, sondern in einem ganz neuen Felsengrabe, in dem noch nie ein Mensch gelegen hatte, seine Ruhestatt fand.

Wie nun aber Christus nicht blos für uns gestorben und auferstanden ist, sondern vermöge der unio mystica Tod und Auferstehung auch in uns erlebt, so erhalten die Gläubigen, welche

durch die Handauflegung mit ihm als Korban „Ein Kuchen" geworden sind (wie Luther sich auszudrücken pflegt) durch diese active Gehorsamsthat und Verklärung Christi, nicht blos die Verpflichtung, sondern auch die mitgetheilte Lebenskraft, um — gleich sowie sie mit Christo begraben sind in den Tod — nun auch mit ihm aufzuerstehen zu einem neuen geistlichen himmlischen Leben und Wandel, und haben dazu die selige Aussicht, einst mit ihm kraft seiner Auferstehung auch mit einem neuen verklärten Leibe himmelan zu steigen (§. 259).

Deshalb finden wir von den ältesten Zeiten das Brandopfer als Versinnbildlichung des ganzen vollen Gehorsams und der ganzen völligen Lebenshingabe an den Herren. Und obgleich dem gläubigen Israeliten über den tief innerlichen Zusammenhang des Brandopfer-Symbols mit der Lebenshingabe an Jehovah eine Decke gebreitet war, so konnte er dennoch an den Symbolen des Feueraufsteigens und der Verklärung durch heiliges Feuer, so wie an dem Bewußtsein, mit einem heiligen Korban, das stellvertretend für ihn eintrat, durch die semicha verbunden zu sein, eine Ahnung davon erhalten, welche Gnade der Herr auch ihm im Opferbrande bereitet hatte. —

Erläuterung. Wenn wir schon bei der Bestimmung der Bedeutung des Opfertodes und des Blutsprengens einer Menge widersprechender Deutungen bei den Auslegern begegnet sind, so mehrt sich die Verwirrung bei Bestimmung des Opferbrandes fast bis ins Unendliche. Namentlich unter den Neueren sind es nur einzelne (wir nennen Kliefoth und Philippi), die nicht den Faden verloren haben, und die nicht dies offen dadurch bekunden, daß sie im Opferdrama plötzlich das Subject wechseln und das Opferthier, das bis dahin Darstellung Christi gewesen war, nun zur Darstellung der eigenen Person des Opfernden machen. Die Vieldeutigkeit der Symbolik, die sich mit dem Begriff des Feuers, des Brennens, des Brodes, des Fettes verbinden läßt, bietet ein weites Feld dar, um der ungezügelten Phantasie die Aufgabe, alles gründlichst zu verwirren, sehr zu erleichtern. Wir bedürfen also zur Begründung der von uns oben gegebenen Darlegung, welche überall auf altkirchlicher Auffassung beruht, zuerst einzelner fester Haltpunkte, mit deren Hülfe unberechtigte Deutungen abgewiesen werden können.

Ein solcher fester Anhaltpunkt ist die Natur und Substanz des heiligen Opferfeuers.

Die neueren Ausleger begnügen sich zumeist damit, daß sie dies Feuer überhaupt für ein himmlisches, göttliches erkennen, das vom Himmel herabgefallen das erste Opfer verzehrte, und dann im Brande erhalten wurde für ewige Zeiten. Sie verweisen darauf, daß bereits bei Abrahams Opfer (Gen. 15, 17) nicht menschlich Feuer, sondern wunderbares göttliches Feuer gebrannt habe, daß auch Gideons (Richt. 6, 21) und Manoahs (13, 19. 20) Opfer durch den Engel

des Herrn mit göttlichem Feuer verbrannt worden sei, daß auf Elias Opfer (1. Kön. 18, 38) Feuer vom Himmel gefallen sei, daß auch Davids Opfer auf der Tenne Arnans durch himmlisches Feuer erhört sei (1. Chron. 21, 26), und daß zur Einweihung der salomonischen Opfer der Herr (2. Chron. 7, 1 folg.) Feuer vom Himmel herabgesandt habe. Durch alle diese Thatsachen erhalten wir die allerdings auch schon sehr herrliche und tiefe Wahrheit, daß alles Opfer, das vor Gott gebracht wird, soll es anders dem Herrn gefallen, nur mit göttlichem, himmlischem Feuer verbrannt werden darf. Aber wenn ein solches himmlisches Feuer doch im Wesentlichen auf gleicher Stufe mit dem Feuer stehen würde, welches auf Elias Geheiß vom Himmel fallend den Hauptmann mit seinen Fünfzig verzehrte, so steigert sich die Majestät der heiligen Opferflamme doch noch um ein Bedeutendes, wenn wir erwägen, daß dasselbe von der schechina (3. M. 9, 23. 24) selbst ausgegangen, eine substantielle Uebertragung der schechina auf den Brandopferaltar ist, so daß wir also in der Opferflamme nicht blos (Hengstenberg 33) ein Abbild, sondern etwas von der wirklichen Substanz des göttlichen Wohnens mitten in seinem Volke, ja Gott selbst, haben. Dieses göttliche Feuer nun sollte (Lev. 6, 9. 13) auf dem Altar ewig brennen, und die Priester hatten, laut der jüdischen Tradition, ähnlich der heidnischen dieses Gebot nachahmenden Vestalin, mit der ängstlichsten Sorgsamkeit darüber zu wachen, daß es nicht erlosch, weil nur in heiligem Feuer das Opfer Gott gebracht werden durfte. Der Herr selbst hielt so strenge auf die Majestät dieses seines heiligen Feuers, daß gleich im Anschluß an die Sendung desselben aus der schechina (3. M. 9) im folgenden Capitel (Lev. 10, und Num. 3, 4; 26, 61) das furchtbare Strafgericht über Nadab und Abihu berichtet wird, die es wagten, vielleicht in guter Meinung, fremdes Feuer vor den Herrn zu bringen.

Dieses göttliche Feuer trägt nun göttliche Art. Sagten etliche Heiden: Das Feuer ist unser Gott; so spricht Israel im Gegentheil: Unser Gott ist ein verzehrend Feuer; verzehrend als Feuer der göttlichen Gerechtigkeit, heiligend kraft der ihm einwohnenden Heiligkeit, alles durchglühend mit heiliger Liebesgluth, wie Calov bemerkt: „Das himmlische Feuer, durch welches das Opfer verbrannt wurde, bildet ab den scharfen Zorn Gottes gegen die Sünde und die brünstige Liebe Christi zum Sünder; denn Gottes Zorn hätte das Opfer gar nicht angezündet, wenn er nicht zuvor durch das Feuer der Liebe Christi selbst dazu angereizt gewesen wäre," und wie Philippi (301) treffend auf das Wort Luthers in dem Liede: „Christ lag in Todesbanden" verweist, daß er als Opfer „in heißer Lieb gebraten" gewesen sei.

Die göttliche Natur des Altarfeuers, so wie sie einerseits die Deutung der alten kirchlichen Dogmatiker zuläßt (Calov), daß das Feuer auf dem Altar darum nie erlöschen dürfte, damit jedermann erkenne, die Kraft des Leidens in der Liebe Christi solle für unsere Seele eine ewige Speise sein, schließt auf der anderen Seite jede Deutung des Opferbrandes auf das höllische Feuer aus. Wenn daher J. D. Michaelis im Opferbrande die Wahrheit ausgedrückt sieht, daß der Tod die

Strafe noch nicht aufhebe, daß ja auch bei den Hebräern (Deut. 21, 22. 23) die Feuerstrafe noch an verstorbenen Missethätern vollzogen worden sei, und wenn v. Meyer behauptet, die Schlachtung des Thiers sei der leibliche Tod, seine Verbrennung die Strafe nach dem Tode (denn so lange der Altar stand und zur Verzehrung der Opfer brannte, sei der Zorn Gottes noch nicht gelöscht gewesen), so ist solche Deutung nach dem oben von uns Angeführten abzuweisen; und mit Recht wird von Oehler, Bähr, Kurtz und anderen fragend entgegnet, wie denn doch, wenn das Altarfeuer ein Straffeuer und das brennende Opfer gleichsam ein Höllenbraten war, der Dunst eines solchen Opfers als ein Gott wohlgefälliger Geruch zu bezeichnen gewesen wäre, und wie es denn zu denken sei, daß Oel, Weihrauch und Salz, die Sinnbilder des Geistes und der Kraft und des Gebets, dem höllischen Feuer anheim fallen könnten, und wie überhaupt auch beim Dankopfer der Opferbrand hätte vorkommen können, wenn er das höllische Feuer darstellte?

Den zweiten festen Anhaltspunkt für die Deutung des Opferbrandes gewährt das Wort haktir. Nirgend wird das Brennen des Opfers auf dem Altar durch das Wort saraph „Brennen" bezeichnet, allzeit durch hiktir, das wörtlich heißt: „In Rauch aufgehen lassen," welchem Worte auch der Name Ohlah „das Aufsteigende" und heelah „aufsteigen lassen" = opfern für das Brandopfer correspondirt. Der Altarbrand bezeichnete das durch das medium des Brennens bewirkte Aufsteigen des irdischen Stoffes in ätherischer Gestalt von der Erde gen Himmel; und nicht, was saraph bedeuten würde, die Vernichtung des irdischen Materials durch Feuer. Tholuck sieht daher (79) ganz richtig allgemein im Altarbrand „die Veranstaltung des Menschen, daß der Opferdampf des verbrannten Opfers gen Himmel wirble, und darin das Streben, das Opfer den Göttern näher zu bringen."

Diese Bedeutung des haktir schließt alle diejenigen Deutungen des Opferbrandes aus, welche auf die reinigende, belebende, läuternde, verzehrende, hinwegnehmende, vernichtende, erleuchtende, erwärmende, durchglühende, schmelzende Kraft des Feuers zurückweisen. Vor ihr kann nicht bestehen die Deutung von Brenz, wenn er in dem Opferfeuer ein Feuer der Trübsal erkennt, nach dem Wort: „Im Feuer der Trübsal hast Du mich geprüft," oder die von Lange, daß Christi Tod durch den Opferbrand als ein Feuertod der richterlichen Gerechtigkeit Gottes gekennzeichnet werde (es handelte sich beim Opferbrand ja gar nicht um Christi Tod, der ja durch Schlachtung und Blutvergießen längst voraufgegangen war), oder die von Origenes gegebene Deutung: „Was verzehret Gott als Feuer? Werden wir etwa so thöricht sein zu meinen, daß Gott als Feuer Holz verzehrt und Stoppeln und Heu? Nein, er verzehrt die menschlichen Sünden, diese nimmt er hinweg, verzehrt sie, reinigt sie nach dem Worte: Ich will Dich mit Feuer läutern, daß Du rein werdest, das heißt: die Sünde dessen essen, der ein Opfer für die Sünde gebracht hat;" oder die Deutung des Grotius (welche auch bei Origenes, Hieronymus, Calov, J. Gerhard und Anderen sich findet), daß mit dem Verbrennen der Nieren, der Leber und des Fettes

angezeigt werden sollte, die Begierden müßten getödtet werden, die durch jene Organe bezeichnet werden; oder die Meinung von Bähr (347), das Verbrennen bedeute die gänzliche Hingabe des geopferten Thiers an den Herrn, indem man jegliches Eigenthumsrecht an demselben durch die Vernichtung im Feuer aufgebe,*) oder die von Oehler (S. 632), der im Verbrennen die Vollendung der Hingabe erkennt.

Den drittten festen Anhaltspunkt gewährt der Ausspruch des Apostel Paulus Eph. 5, 1. 2, der von Christo sagt, daß derselbe *παρέδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ὑμῶν προσφορὰν καὶ θυσίαν τῷ θεῷ εἰς ὀσμὴν εὐωδίας*. Da das Wort „Gott zum süßen Geruch" ganz unverkennbar auf den Opferbrand hinweist, so lehrt uns diese Stelle, a) daß das Wesen des Opferbrandes in Selbsthingabe an den Herrn besteht, b) daß der Opferbrand seine Erfüllung, und daher auch seine alttestamentliche Symbolik in Christi Selbsthingabe findet, c) daß diese Selbsthingabe Christi den Christen zu Gute kommt. Die Vergleichung von 2. Cor. 2, 15 lehrt dann ferner, daß die Wirkung der Selbsthingabe Christi sei, daß auch die Christen Gott ein süßer Geruch, d. h. ein Brandopfer werden können, wie denn auch nach Phil. 4, 18 ihre Gaben als süßer Geruch vor dem Herrn gelten. Die kirchlichen Dogmatiker, so wie die Kirchenväter, haben daher auch allezeit die Beziehung des alttestamentlichen Opferbrandes auf Christum nach den verschiedensten (nicht immer zu billigenden) Seiten hin behauptet. Origenes z. B. sieht in dem Opferfeuer die göttlichen Kräfte Christi, im Verbrennen die Verbindung des irdischen Leibes Christi mit der Kraft Gottes, im Verbrennen der Nieren Christi Keuschheitsopfer; Brenz sieht im Altarfeuer eine beständige Weissagung auf Christi Trübsale und deren ewig bleibende Frucht, denn das immer brennende Brandopfer spiegele Christum ab, der sich für unsere Sünden in Leid und Trübsal gab; Calov sieht in dem fortgesetzten Brennen des Brandopfers, zu welchem der Priester immer neues Holz die ganze Nacht hindurch zutragen mußte, die successive Passion des Herrn Jesu, der sein Leiden die ganze Leidensnacht hindurch fortgesetzt habe u. s. w.

Die Neueren aber sehen fast ohne Ausnahme (uns ist nur Kliefoth und Philippi als solche bekannt) in dem Opferbrande nur die Selbsthingabe des Opfernden, und zwar, nicht wie wir wollen, die durch Christi Selbsthingabe vermittelte, sondern die von dem Brandopfer Christi völlig unabhängige, aus eigenem Antriebe hervorgehende Selbsthingabe des Opfernden an Jehovah. Hengstenberg z. B. läßt den Opfernden zum Brandopfer sagen: „Das bin ich!" zum Dankopfer: „Das ist meine Gabe." Keil (75) sagt: „Das Verbrennen des Opferfleisches auf dem Altar symbolisirt die Hingabe des Leibes mit seinen Kräften und Trieben an den Herrn, damit derselbe durch das Feuer

*) Die rathlose Verlegenheit, in welche Bähr nicht selten geräth, wenn er für seine Opfertheorie die entsprechende Symbolik der einzelnen Handlungen finden will, tritt recht deutlich darin an den Tag, daß er zuerst dem Hinzubringen, dann dem Tödten und nun dem Verbrennen immer wieder dieselbe Deutung, nämlich der Hingabe des Eigenthums giebt.

seines h. Geistes von den Schlacken der Sünde und des vergänglichen Wesens dieser Welt gereinigt und zu einem Gott wohlgefälligen Organe geweiht werde; Kahnis (272): „Die Verbrennung ... bedeutet die Läuterung des mit Gott versöhnten Menschen durch das Feuer des heiligen Geistes, welcher, was Fleisch ist, verzehrt, um was Geist ist, mit Licht und Leben zu durchdringen, und also zu seliger Gottesgemeinschaft zu verklären." Neumann (353): „Die im Feuer aufgelöste Opfergabe bietet uns die von der Liebe Gottes geforderte und angenommene Sehnsucht der an ihn sich hingebenden Seele dar ... der Rauch steigt gen Himmel und auf seiner Leiter die Seele auf in das Herz des Vaters; er ist das Symbol der Versöhnung, des seligen Bundes der Ewigkeit." — Gegen Keil ist in Kürze zu bemerken, daß das Feuer aus der schechina kein Läuterungsfeuer ist, und daß das Verbrennen auf dem Altar wohl eine Zerstörung, aber nicht eine Wiederherstellung des menschlichen Organismus bewirken kann; gegen Neumann, daß das Opfer überhaupt keine Sehnsucht, sondern eine wirkliche That bezeichnet, und daß der Opferbrand weder Versöhnung noch Wiedervereinigung bedeuten kann, sondern als Moment im Opferactus zwischen diesen beiden durch Blutsprengung und Opfereffen symbolisch abgebildeten Handlungen in der Mitte steht.

Der Einzige, welcher den salto mortale zwischen dem Blutbesprengen und Opferbrand (wonach beim ersten ein alter ego, Christus beim zweiten der ipse ego, der Opfernde das symbolisch dargestellte Subject sein soll), und die mit diesem salto mortale verbundene völlige Zerreißung der Einheit im Opferactus eingehend zu rechtfertigen unternimmt, ist Kurtz (S. 126 f.). Seine Gründe sind a) die Darstellung eines alter ego, der auch den Gehorsam an unserer Statt zu leisten hat, würde zu sittlicher Erschlaffung führen; b) weil das in dem Altarbrand Gegebene eine Gabe an Jehovah, eine Speise für Jehovah ist, weil es aber diesem nicht um die Gabe, sondern um die Person des Gebers als Speise für sich zu thun ist, so muß das Opferfleisch ipse ego des Opfernden sein; c) die so resultirende Duplicität im Opferactus liegt in den beiden Seiten der Handlung selbst schon bedingt, deren erste eine Sühne, die zweite eine Hingabe sein soll; d) der Name Korban als Gesammtname des Opfers nimmt auf die Blutmanipulation nicht Rücksicht und läßt diese nur als ein nachträglich Hinzugekommenes, und dagegen die Gabe als den eigentlichen Charakter des Opfers erkennen, wie dies auch die Geschichte des Opfercultus beweist.

Wir antworten ad a, daß es nicht zu sittlicher Erschlaffung führt, sondern einfach biblische Lehre ist, die Selbsthingabe des begnadigten Sünders an Gott nicht auf eigene Kraft, sondern auf die Kraft und das Leben Christi für und in uns zurückzuführen: ad b, daß Christi Person und Gehorsam Gott eben so sehr eine willkommene Speise ist, als des Sünders Person und Gehorsam; ad c, die Duplicität des Opferactus nöthigt uns nicht, Sühne und Heiligung auf zwei verschiedene Grundquellen zurückzuführen; ad d, der Name Korban im Opfercultus heißt gar nicht Gabe, und die Geschichte des Opfers be-

weist das Gegentheil von dem Behaupteten, wie wir dies oben nachgewiesen haben (§. 57).

Wenn demgemäß die von Kurtz beigebrachten Gründe für seine gewagte Behauptung nicht stichhaltig sind, so spricht gegen ihn a) daß es doch im höchsten Grade unwahrscheinlich ist, daß von demselben Opferthier das Blut Christi Blut, und das Fleisch des opfernden Menschen Persönlichkeit abbilden sollte, ohne daß die Thora für einen solchen Wechsel des Subjects auch nur die geringste Andeutung gäbe; b) daß der Act der Hingabe des Opferthiers an den Herrn ja nicht erst mit der Verbrennung sich vollzieht, sondern mit der Uebergabe an den Priester schon vollzogen ist; c) daß der Act des Verbrennens gar nicht, wie der der Hingabe, durch den Opfernden, sondern durch den Priester vollzogen wurde; d) daß das Aufsteigen des Opferfleisches in Rauch ohne den von Kurtz abgewiesenen Hintergrund von Christi Himmelfahrt kaum eine Aehnlichkeit darbietet, um die Selbsthingabe der Person an Gott bildlich darzustellen; e) daß Kurtz (S. 34), um den reach nichoach zu motiviren, selbst eingesteht, es komme hier gar nicht auf die Gabe, sondern auf die ihr zu Grunde liegende Gesinnung der Willigkeit in der Selbsthingabe an, an dieser allein habe Gott einen Wohlgefallen. Diese Willigkeit der Hingabe des Opfernden ist aber ein von Kurtz hineingetragenes, nicht im Opferbrande selbst liegendes Moment, welches aufzustellen ihn die Verlegenheit drängt. Wir müssen daher einerseits es betonen, daß auch der beste Lebensgehorsam des begnadigten Sünders an ihm selber, losgetrennt von dem Leben Christi in ihm kein süßer Geruch ist, während dagegen Christi Gehorsam an ihm selber ein süßer Geruch ist*); f) daß das zum Opferbrande zu bringende Fett (s. u.) so sehr als eine sacrosancte Gabe bezeichnet ist, daß ein Genießen des Fetts dem des Bluts coordinirt und mit Ausrottung bedroht wird. Da Fett und Blut also gleich sacrosanct sind, so ist zu schließen, daß beide auch auf dasselbe Subject, Christum, zurückzubeziehen sind; keinenfalls aber würde das Fett als sacrosanct gelten können, wenn es die Person des Opfernden darstellte.

So deuten wir denn den Opferbrand auf den thätigen Gehorsam Christi, welcher seinen Leib, so lange er lebte, in den Brand der göttlichen Sünderliebe hineintrug und in diesem Liebesleiden den vollkommenen Gehorsam leistete, dessen Kraft durch die unio mystica auch uns zu heiligem Gehorsam und zur Brandopferfähigkeit zurüstet (s. §. 259). Wie aber Christus in dem also freiwillig übernommenen, durch sein ganzes Leben hindurch bewährten Leiden zur Herrlichkeit (τελείωσις) geführt wurde (Hebr. 2, 10), also folgte auf den Opferbrand das Aufsteigen des Rauches zu Gott, und auf Christi thätigen Gehorsam seine schon von dem Bundesengel bei Manoah's Opfer (Richt. 13, 20) durch sicht-

*) Vgl. auch Starke: „Die Verbrennung der Opferthiere (wir fügen hinzu auch das beste Leben eines Menschen) konnte keinen guten Geruch geben; es weist uns also der h. Geist auf etwas Höheres, nämlich auf das Opfer Christi, welches sie abbildete."

bares Auffahren in der Lohe vorgebildete Himmelfahrt, welche als Frucht des thätigen Gehorsams Christi auch Paulus (Phil. 2) darstellt.

Dadurch nun, daß Christus zuvor ein süßer Geruch vor dem Herrn gewesen ist, sind auch die Gläubigen befähigt, ihrerseits um Christi willen χριστοῦ εὐωδία τῷ θεῷ zu werden (2 Cor. 2, 15), und also schließt sich die durch Christi Hingabe vermittelte Hingabe des Gläubigen an Gott als Erweiterung der Idee des Opferbrandes organisch an, welche nunmehr ihre richtige Basis in der göttlichen Feuerthat von Christi Gehorsam, und nicht in dem menschlich eigenwilligen Feuer der eigenen guten Gesinnung hat; wie dies die alte kirchliche Lehre klar und richtig betont hat, und auch unter den Neueren von Kliefoth und Philippi durchaus klar und bestimmt geltend gemacht worden ist in Uebereinstimmung mit Pauli Ausspruch Röm. 6, 10. 11: „Was Christus lebet, das lebet er Gott; also auch ihr, haltet euch dafür, daß ihr lebet Gott in Christo Jesu unserm Herrn."

Kliefoth ist der einzige unter den Neueren, der nicht Bedenken trägt, auch die Himmelfahrt des Herrn im Opferbrande schattenbildlich dargestellt zu sehen. Er sagt (S. 61): „Wir werden hier mit Recht vergleichen, daß auch unser Herr Christus, nachdem er sein Blut vergossen, in seinem Fleisch zu Gott zum Himmel eingegangen ist, und daß wir, wie durch sein Blut versöhnt, so auch in Ihm, dem zum Himmel Erhöhten und uns allda Vertretenden, Gott angenehm und lieb sind."*) Die subjective Beziehung des Brandopfers knüpft Klie-

*) Wie nahe die schon durch das Wort heelah angezeigte Deutung des Opferbrandes auf die Himmelfahrt liegt, das zeigt sich darin, daß etliche Ausleger, ohne diese Deutung acceptiren zu wollen, gleichsam wider ihren Willen bis an die Grenze derselben getrieben werden.

„Das männliche Sündopfer, sagt der Sohar, ist Tiphereth (der Sohn) und bei dem Opfer steigt die k'neseth Jisrael (die heilige Gemeinde) zu dem Könige (dem Sohn) und verbindet sich mit ihm in vollkommener Verbindung, und dann steigt er mit ihr bis zum Höchsten auf" (Molitor III. 427).

Ritschl (246): „Christi Opfer ist nicht mit der Darbringung seines Leibes am Kreuz erschöpft, sondern die von seinem Sterben untrennbare Auferstehung führt ihn direkt durch die Reiche der Himmel dahin, wo er als Träger seines vergossenen Blutes vor Gott erscheint, um durch diesen Akt sein Opfer zu vollenden." S. 258: „Der Satz Röm 4, 25 ἠγέρθη διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν schließt die Auferweckung als Mittel in die von Paulo anerkannte Wirkung des Sündopfers Christi ein; gewiß demgemäß, daß die Anschauung vom Sterben Christi nicht ohne die ergänzende Thatsache der Auferweckung vollzogen werden kann, vielleicht aber auch, weil der Gedanke des ἐγείρειν, wie er, auf Christus angewandt, die Erhebung zu Gott einschließt, an den technischen Sprachgebrauch des heelah anklingt." S. 260 sucht R. in der Erscheinung des Auferstandenen mit seinem Blute vor Gottes Angesicht im Himmel ein Analogon der Verbrennung des Thierleibes im Altarfeuer. „Denn die Verbrennung auf dem Altar, auf welchem Gott zu den Menschen kommt (2 Mos. 20, 21), mit dem Feuer, welches von dem Angesicht Gottes ausgegangen war (3 Mos. 9, 24), ist diejenige Handlung, durch welche im symbolischen Sinn die verbrennenden Gaben vor das Angesicht Gottes gebracht werden."

foth etwas lose also an, daß der Opfernde, wenn er das ihn vor Gott vertretende Opfer in seinem Fleisch zu Gott gehoben und in seinem Wohlgeruch von Gott angenommen sieht, sich mit Freuden zu sagen habe, daß in dem Opfer er bei Gott angenommen sei, und daß dann die Vergleichung des schuldlos reinen Opfers mit seinem schuldvollen Fleisch ihm die Aufgabe der Läuterung auferlegt und „die Pflicht, (74) nun auch sich und was sein ist, ganz Gotte und seinem Geiste zur Durchdringung, Läuterung und Heiligung hinzugeben." Diese Verbindung des subjectiven Moments mit dem objectiven durch ein „er wird sich zu sagen haben" ist nicht genügend; sie ist vielmehr auf die durch die Handauflegung bewirkte unio mystica zwischen dem Opfer und dem Opfernden zurückzuführen.

Philippi (302) verwirft, ohne einen anderen Grund anzuführen, als daß sie „zu der von ihm erkannten Bedeutung des Opferbrandes nicht stimme," die Beziehung des letzteren auf Verklärung und Himmelfahrt und legt vielmehr das Hauptgewicht auf das *διὰ πνεύματος ἁγίου*, durch welchen der Herr Jesus (Hebr. 9, 14) gewissermaßen als durch das heilige Opferfeuer zu Gott aufstieg, um eine ewige Erlösung zu finden. So ist ihm der Opferbrand ein Ausdruck der stellvertretenden Selbsthingabe des Sohnes an den Vater (295), die der negativen Schuldaufhebung durch das Blut entsprechende positive, active Seite im Gehorsam Christi, entsprechend der in Ps. 40 geweissagten Erfüllung des Brandopfers durch Christi Gehorsamsthat. „Dieses Aufsteigenlassen des Opfers gen Himmel symbolisirt die völlige Hingabe an den Herrn und geschah zum Geruch des Wohlgefallens; es wird dadurch die vollkommene Willensübergabe an Gott, die vollendete Gehorsamsthat zur Erwerbung des göttlichen Wohlgefallens abgebildet, wie durch den voraufgehenden Opferact die negative Schuldaufhebung oder Versöhnung des göttlichen Zorns bewirkt war." Auch bei Philippi hätten wir eine schärfere Hervorhebung des Causalzusammenhanges zwischen der objectiven Gehorsamsthat Christi und der subjectiven Nachfolge der Gläubigen auf diesem Wege gewünscht.

Die Alten sprachen diesen Zusammenhang bestimmter aus; z. B. Brenz: „Weil wir Christi Glieder sind, so bedeutet das Verbrennen des Opferthiers, daß seine Gliedmaßen auch mit verbrannt werden," und Lange giebt hierzu die Ausführung: „Das Opferwesen ging nicht allein auf das Geheimniß Christi, sondern auch des Christenthums;" so könne man auch wohl sagen, daß eines Christen Herz ein geistlicher Altar sei, darauf Gott zu den geistlichen Opferhandlungen bei eigener Treue des Opfernden das himmlische Feuer des Glaubens und der Andacht selbst anzünde, aber auch fordere, daß es hernach beständig unterhalten, des Herzens Altar auch von der Asche menschlicher Schwachheit immer aufs neue gereinigt werde. So war Apollo brünstig im Geist (Apg. 18, 25), welches Paulus von allen Gläubigen fordert (Röm. 12, 11), und auch zu den Thessalonichern schreibt (Thess. 5, 19) sie sollten den Geist nicht dämpfen; Timotheus sollte (2. Tim. 1, 6) die geistliche Feuergabe immer anblasen; so sollen wir mit Johannes dem Täufer ein brennend und scheinend Licht sein, Joh. 5, 35." Viel-

leicht liegt auch dem Feuer (Luc. 12, 48), welches der Herr Jesus auf Erden anzuzünden gekommen ist, und von welchem er nichts lieberes wollte, als es brenne schon, der Gedanke an einen heiligen Opferbrand zu Grunde, welcher das ganze Menschengeschlecht ergreifen sollte.

Den vierten festen Anhaltspunkt für die Bestimmung des Opferbrandes finden wir in dem Ausdruck, daß das zum Brande Bestimmte als „Feuerbrod für den Herrn" (Lev. 3, 11. 16), als Gottes Brod (E. 21, 6. 8. 17; 22, 25), als „Opfer meines Brods" (Num. 28, 2) bezeichnet wird. Dadurch ist ganz bestimmt der Gesichtspunkt angegeben, daß wir beim Opferbrande an eine Gott darzubringende Speise und Nahrung für Gott zu denken haben. Kliefoth weist hierauf schon im Allgemeinen hin (S. 58): „Das Fleisch ist die zweite Hälfte des Lebens des Thiers, während das Blut mit der Seele die erste Hälfte desselben ist. Nun hat Gott 1. M. 9, 4; 3. M. 3, 17; 5. M. 12, 16; 3. M. 17, 11 das Fleisch des Thieres zum Essen und Genuß hergegeben . . . also ist das Fleisch die zum Genuß bestimmte Lebenshälfte desselben, während das Blut mit der Seele die zum Sühnwerk bestimmte ist . . . deshalb werden wir, wenn sich's nun weiter von dem Verfahren mit dem Fleisch des Opferthieres handelt, von vorn herein anzunehmen haben, daß es da irgendwie den Genuß des Opfers gelten wird." Kurtz baut weiter auf Grund der eben angeführten Stellen, daß das dem Feuer übergebene Fleisch Nahrung sei für Jehovah (S. 42, 129 f., 138, 186).

Durch diese Bestimmung ist die Bedeutung des Fettes, das zum Opferbrande kam, ebenfalls festgesetzt; auch das Fett ist wesentlich Speise für Jehovah, und zwar die beste, edelste Speise, der flos carnis, wie Neumann und vor ihm Starke es bezeichnet hat. Das Fett wird ja überhaupt als das Edelste und Beste angesehen. Die Schrift spricht vom Fett des Landes (Gen. 45, 18), vom Fett des Weizens (Deut. 32, 14; Ps. 81, 17), vom Fett des Mostes (Num. 18, 12), von dem Fette der Helden, d. h. den auserlesensten Helden (Ps. 17, 10; 22, 13. 30; 68, 23; Am. 4, 1; Ez. 34, 16. 20; Sach. 11, 16, von den Fetten, d. h. den Auserlesenen des Volks. Das Vorzüglichste am Fleisch ist das Fett aber nicht als Lebensorgan (im Gegentheil, da wird es öfters hinderlich), sondern nur als Nahrungsmittel; deshalb darf man bei der Bestimmung der Bedeutung des Fettes nicht an die edleren Organe und deren Sitz und Bestimmung, sondern nur an den besseren Speisestoff denken. Lange sieht daher auch in der Aussonderung des Fettes für den Herrn zunächst nur die Bestimmung, daß diesem das Beste und Edelste von der Speise gebühre, und im Fettverbot einen Beweis der dem Herrn gebührenden Ehrerbietung, die diesem das Beste überlasse.

Hiermit ist die Deutung derer ausgeschlossen, welche das Fett und die edleren Theile als den Sitz der fleischlichen Begierde ansehen, und dann den Fettbrand also verstehen, daß die fleischlichen Begierden durch das Feuer des h. Geistes ertödtet werden sollen. So Joh. Gerhard (108, a); Thomas v. Aquino, Hieronymus, Origenes

Calov und andere. Origenes z. B. sieht in dem Fett nur die Eingeweide, „die Hinderung unseres Inneren durch fleischliche Dinge, daß man den Herrn nicht loben könne"; diese Hindernisse müssen hinweggenommen werden, damit also der Mensch sein Inneres ganz dem Herrn zum Opfer bringen könne, wie David sagt: „Was in mir ist, lobe seinen heiligen Namen"; das diesem Innern Entgegenstehende ist nach Origenes die Haut, die als äußerliches nicht geopfert werden durfte." Ihm ist zu entgegnen, daß Fett und Eingeweide in ein und demselben Feueract verbrannt wurden, es also Willkühr ist, das Fett als das Hinderniß des Innern, und das Eingeweide als dieses Innere selbst zu bezeichnen. Wenn Hieronymus (epist. 128 ad Fabiolam) deutet: „Die Priester opfern das Fett; Brust und Schultern empfangen sie zur Speise: Das Gefühl ist im Herzen, das Herz in der Brust, die Wollust nach den Physikern in der Leber. Wenn sie also ein feistes Brandopfer gebracht haben, und die Begierde durch das Feuer des Geistes verbrannt haben, so erhalten sie Brust und Schultern zum Lohn; in der Brust reine Gedanken, Kenntniß des Gesetzes, Wahrheit der Glaubenslehre, in den Schultern gute Werke, Kampf gegen den Teufel und eine bewaffnete Hand, damit sie, was sie im Geist aufgenommen haben, mit ihrem Vorbilde beweisen," oder wenn J. Gerhard deutet: „Die Nieren mit dem Netz der Leber wurden verbrannt, um anzuzeigen, daß die fleischliche Begierde durch das Feuer des h. Geistes ertödtet werden muß", so widerlegt sich solche Deutung schon durch den Ausdruck haktir; was dem Feuerbrande übergeben wurde, sollte ja Gott „zum süßen Geruch" geopfert werden, damit er daran „sich sättige." Die Wollüste des Menschen wären eben kein heiliges, oder gar „hochheiliges" Feuerbrod für den Herrn.

Wenn nach dem Gesagten das zum Opferbrande bestimmte Fleisch und Fett unter den Gesichtspunkt der Nahrung für Jehovah zu stellen ist, so fragt sich noch, wie man den letzteren Begriff zu vollziehen habe. Denn daß Gott irdisches Material zu seiner Sättigung oder zu seinem Wohlgefallen zu essen begehrte, oder bedürfte, wird doch wohl Niemand annehmen.

Keil nun meint, das Fett insonderheit mit der Leber und was dazu gehört sei eine Darstellung des *σῶμα ψυχικὸν* und des *ἔσω ἄνθρωπος*, und stelle die Wahrheit dar, daß, da der äußere Mensch als *σῶμα χοϊκόν* und als *μέλη* zur völligen Hingabe an den Herrn sich nicht eigene, der innere Mensch im Brandopfer ihm geopfert werden müsse. Die ganz unklare biblisch und psychologisch unhaltbare Anschauung, als ob nur der *ἔσω ἄνθρωπος* Gott angehöre, und nicht vielmehr Leib, Seele und Geist dem Dienst des Herrn angehöre, hat Kurtz (S. 183 f.) ziemlich scharf gegeißelt, aber genügend widerlegt; er hält nicht mit Unrecht entgegen, daß ja doch der Fettschwanz des Schafs nicht „den innersten Kern des Menschen," den „inneren besseren Theil der menschlichen Natur," den „Sitz der zartesten und geheimsten Empfindungen des Menschen" repräsentiren könne, und daß ja doch Leber und Nieren ebenfalls zu den *μέλη* zu rechnen seien. —

Kurtz selbst aber sieht in dem zum Opferbrande zu bringenden Fleisch, insonderheit der Fetttheile als Nahrung für Jehovah ausschließlich ein Symbol der vom Herrn geforderten Selbsthingabe Israels in den Gehorsam. „Diese Nahrung (sagt Kurtz S. 41) hat ihm Israel in seiner bundestreuen Selbsthingabe darzureichen, und Symbol dieser Selbsthingabe sind eben die auf dem Altar anzuzündenden lereach nichoach lajehovah emporzusendenden Feueropfer" (vgl. S. 131). „Die Gabe (S. 186) ist Nahrung für Jehovah, insofern durch sie die Persönlichkeit des Opfernden selbst repräsentirt ist, deren sich heiligende Selbsthingabe die Nahrung ist, die Jehovah als Heilsgott verlangt, und deren er als solcher bedarf . . . ; und daß sie im Feuer des Altars dargebracht wird, und durch dies Feuer geläutert, weist darauf hin, daß solche Hingabe, so ernstlich und aufrichtig sie auch gemeint ist, doch immer noch wie alles Irdische, um vor Jehovah treten zu können, der Läuterung durch das Feuer der göttlichen Heiligkeit bedarf", Jes. 6, 6. 7.

Dieser von Kurtz ohne weitere Begründung behaupteten Deutung der Gottesnahrung auf die Bundestreue Israels stellen wir unsere bereits oben geltend gemachte Ansicht, daß das in den Opferbrand kommende Fleisch eine Darstellung des thätigen Gehorsams Christi sei, gegenüber aus folgenden Gründen:

a. Das Opferfleisch heißt beim Sündopfer ausdrücklich das „Allerheiligste," sollte die Bundestreue Israels jemals mit diesem Namen bezeichnet werden können?

b. An die Priester wird, weil sie das „Brod Gottes" opfern, die Anforderung gestellt (Lev. 21, 6. 8) daß sie heilig seien und keine Fehler haben (17); sollte daraus nicht zu schließen sein, daß dem Gegenstande, um dessen willen die Priester heilig sein müssen, auch an ihm selber Heiligkeit einwohnen muß? Und kann man dies von der Bundestreue Israels sagen?

c. Es wird das Fettessen bei Strafe der Ausrottung verboten,*) und damit das Fett dem Blute der Versöhnung coordinirt; sollte man

*) Grotius zu Lev. 7, 23 sieht den Grund dieses Verbots mit Maimonides darin, daß das Fett dem Magen schade. Calov fragt ihn dieserhalb, ob Gott ein Arzt sei und der Pentateuch eine Anweisung zur Diätetik; Bähr (382): „Soll Jehovah bekommen, was der Mensch nicht mag, oder woran er sich den Magen verdirbt?" Bonfrer meint, weil das Fett den Ueberfluß an Gütern und Nahrung bedeute, dürfe man es nicht essen, um Gott für den Ueberfluß zu danken und um die Schwelgerei zu meiden. Lange meint, der Mensch müsse das Fett nicht essen, um in Ehrerbietung das nicht zu essen, was Gottes eigenes Theil sei. Calov: Man dürfe es nicht essen, damit man an Enthaltsamkeit von Lüsten erinnert werde, und Gott das Beste und nicht das Schlechteste darbiete. Brenz: „Abgeschmackt ist es, das Fettverbot auf die Lüste und Vergnügungen des Fleisches zu beziehen; das Anzünden des Fettes im Opfer bedeutet vielmehr das Leiden und den Tod Christi, der, weil er im ganzen Menschengeschlecht weitaus der Beste und Erlesenste war, durch das Fett bezeichnet wird . . . Wenn der h. Geist so strenge verlangt, daß die Israeliten kein Fett aßen, sondern es im Opfer anzünden sollten, so hat er uns

daraus nicht schließen können, daß auch das Material des Fettes dem des Blutes homogen sei, daß also so, wie das Blut Christi Sühneblut, also das Fett Christum selbst als flos carnis generis humani darstellte?

Aus den angegebenen Gründen bleiben wir bei der Deutung der Alten, die im Fett ein Vorbild auf Christum, als „den Besten und Erlesensten des Menschengeschlechtes" (Brenz) anerkannten und sagen mit Starke: „Das Fett ist gleichsam das Oel und Fett des Blutes, oder dessen edelste Blume und Wesen ... Daß nun das Fett der Opferthiere mußte verbrannt werden, sollte andeuten, wie Jesus am Kreuz alle seine Kraft, sein ganzes Leben und Blut zur Versöhnung für unsere Seelen dahingegeben hat"; „die Verbrennung der Opferthiere (wir fügen hinzu, auch die Selbsthingabe Israels) konnte keinen „guten Geruch" geben; es weist uns also der h. Geist auf etwas Höheres, nämlich auf das Opfer Christi, welches sie abbildete" (Starke). „Das Fett ist das Beste; Num. 18 heißt das Beste der Zehnten ihr Fett; Ps. 80 das Beste vom Getreide dessen Fett; das Beste aber ist Christus, dieser erleidet die Verbrennung Gott zu einem süßen Geruch" (Brenz fol. 26 a). Calov: „Das Fettopfer sieht hin auf das bessere Opfer Christi, und auf das Opfer der Fetten, welches er bereitet hat" (Jes. 25, 6); Thom. Aquino: „Das Fette bezeichnet die Fettigkeit der Liebe, durch welche Gott sich selbst für uns darbrachte."

Wir sagen also, daß wie Christus in dem Opferbrande seine menschliche Leibhaftigkeit Gott zum Gehorsamsopfer in ganzer Selbsthingabe darbrachte, er als die Blüthe aller menschlichen Leibhaftigkeit, als flos carnis generis humani, als edelste ἀπαρχὴ derselben in der Symbolik des alten Testaments noch besonders als „das Fett der Nieren" dargestellt ist, und daß deshalb diese Opferung des bei Ausrottungsstrafe dem gewöhnlichen Genusse entzogenen Fettes die Lieblichkeit von Christi Selbsthingabe an den Herrn zum süßen Geruch in besonderer Steigerung abbilden sollte.

§. 101. Das Opferessen.

Die durch die Opferhandlung erzielte Wiedervereinigung zwischen Gott und dem Sünder sollte nicht blos durch die Blutsühne und den Opferbrand, sondern auch durch das Opferessen vollzogen werden. Deshalb mußte der Korban in Gestalt einer Speise im Opfercultus vorkommen, und dies geschah vor allem in den Schaubrodten des Heiligen. Dieses „Brod des Angesichts", welches vor Gott sieben Tage stand und also mit Kräften der

---

mahnen wollen, daß wir die Sühne unserer Sünden und unsere Versöhnung nicht auf unsere Werke oder ihr Verdienst, sondern allein auf das Leiden und Sterben unseres Herrn Jesu Christi bauen sollen. — Nach dem Zeugniß des Josephus war übrigens (cf. Deut. 12, 15) nur der Opferthiere Fett zu essen verboten, und auch von diesen nicht alles, sondern nur das Fett der Eingeweide, nicht das mit Fleisch durchwachsene Fett (Neh. 8, 10).

Gnadennähe Gottes durchschwängert wurde, war die Sabbatspeise der Priester im Heiligthum. Ein Abbild davon war im Vorhofscultus das Speisopfer, gleich dem Angesichtsbrod Kodesch Kodaschim genannt, um jeder Mißdeutung, als handle es sich hier um Speise im vulgären Sinn, vorzubeugen. Es sollte eben eine Korban-Speise sein, d. h. derselbe heilige Korban, der in der Gestalt eines Sündopfers die Blutsühne als nothwendiges Fundament der Wiedervereinigung geleistet hatte, der in der Gestalt des Brandopfers die Verklärung des irdischen Lebens zu himmlischer Gestalt abgebildet und vermittelt hatte, sollte nun auch in Gestalt einer heiligen Speise dem Priestervolke Gottes dasjenige sein, was die alltägliche Speise dem gewöhnlichen Menschen ist.

Die Speise gewährt aber dem sie Genießenden Kraft zur Erhaltung, Förderung und Mehrung des Lebens. Der Essende nimmt sie in sich auf, und die Speise vereinigt sich mit ihm zu Einem Einigen Ganzen. Also sollte der fromme Israelit mittelst der ihm dargereichten heiligen Korban-Speise in die engste, innigste Gemeinschaft mit dem Altar und dem, der durch den Korban abgeschattet war, gelangen; das Leben des Korban sollte sein Blut und Adern erfüllen, der Mensch sollte von innen heraus der an dem Korban haftenden göttlichen Natur (2 Petr. 1, 4) theilhaftig werden.

Zum Genuß heiliger Speise war nicht Jedermann geschickt; der fromme Israelit sollte wissen, daß eine besondere priesterliche Heiligung dazu nöthig sei, um in diese allerengste Gemeinschaft mit dem heiligen Korban zu gelangen; deshalb wurde der Genuß der Opferspeise, da, wo dieselbe Kodesch Kodaschim (Allerheiligstes) war (bei den Schaubrodten und dem Sündopferfleisch), auf den Bereich der Priester eingegrenzt, und auch diese durften es nur an heiliger Stätte genießen.

Um aber dabei doch auch der Wahrheit symbolischen Ausdruck zu geben, daß auch die ganze Gemeinde durch das Medium des Essens der dem Korban einwohnenden Lebenskräfte und durch sie der Gemeinschaft mit Gott selbst theilhaft werden sollte, wurde das Opferessen in einem besonderen Opfer, dem Dankopfer, zu einer Mahlzeit potenzirt, und zwar zu einer solchen Mahlzeit, an welcher auch Gott der Herr, der sein Theil lechem ische jehovah, göttliches Feuerbrod, im Opferbrande genoß, Theil nahm. Bei der Mahlzeit erweitert sich aber der Begriff der Speise zu dem des festlichen Genusses und des an denselben sich knüpfenden Lobens und Dankens, sowie zu dem der innigen Gemeinschaft unter den Tischgenossen. Deshalb finden wir in der Handlung des Dankopfers die gesammte Opferhandlung culminirend. Die

ganze Gemeinde Israel, dargestellt durch einen Kreis mehrerer Tischgenossen, war mit und um Jehovah versammelt, um, nachdem sie durch das Blut des Sündopfers entsühnt und durch die Theilnahme am Brandopfer geheiliget war, nun auch vor Gott fröhlich zu sein, die Früchte seiner Gnaden zu schmecken, mit ihm zu innigster Vertraulichkeit vereinigt zu sein, durch ihn mit neuen Lebenskräften gestärkt zu werden und ihm dafür ewig Lob und Dank zu sagen in Werk und Wort und Gebet.

Nur einer Andeutung bedarf es wohl, wie auch das von der Opferspeise und dem Opferessen Gesagte in Christo seine Erfüllung findet; wie Christus als Erfüllung des Gesammt-Korban nicht blos sein sühnend Blut in dem Charfreitagsopfer darbringen sollte, auch nicht blos das Brandopfer sein sollte, welches in activem Gehorsam einerseits, und in seiner Auferstehung und Himmelfahrt andererseits unsere Verklärung aus der irdisch-menschlichen Gestalt heraus in die himmlisch-göttliche bewirkte, — sondern auch das Brod, die Speise sein sollte für das Leben der Welt, wie er es ja in Wort und Sacrament in That und Wahrheit ist. Und nicht blos Speise war er, sondern auch die Form der Mahlzeit hat er zur Erfüllung gebracht, in welcher er sich selbst zur Speise darbot im h. Abendmahl, welches wie die Dankopfermahlzeit die eigentliche Erfüllung ist von der Gesammthandlung des Opferwerks, weil in ihm allein die völlige Wiedervereinigung der erlöseten Gemeinde mit ihrem Gott, durch den sie mit Lebenskräften neu gespeiset wird, und dem sie Lob und Dank bringt, und mit dem sie an Einem Tische zur Erfüllung ihrer Freude vereinigt ist, ihren Ausdruck findet.

Erläuterungen. Ueber die Grundbedeutung des Opferessens herrscht bis zu einem gewissen Punkte eine große Uebereinstimmung unter den Auslegern. So ziemlich Alle verbinden mit dem Begriff der Mahlzeit den des Genusses, der Freude und Fröhlichkeit, der Gemeinschaft der Essenden untereinander und mit Gott, welche Symbolik der Mahlzeit ja gerade den Orientalen besonders geläufig ist. Man deutet daher ziemlich allgemein das Opferessen als den Genuß der Früchte, die das durch die vorhergehenden Opferhandlungen wiederhergestellte Verhältniß zu Gott mit sich bringt, als die Darstellung der Seligkeit, die das Volk Gottes genießt, indem der Herr, sei es als Gastgeber, sei es als mitgenießender Gastmahlsgenoß, sein Volk um sich versammelt, um sie die heiligen Früchte des Bundesverhältnisses schmecken zu lassen.

Welches nun aber diese Früchte sind, und durch welches Medium die Gemeinschaft und Genossenschaft hergestellt wird, darüber müssen sich natürlich die Ansichten scheiden, je nachdem das in der Mahlzeit Dargebotene als eine Gabe des Opfernden an Gott, oder als eine

Darstellung der Selbstspendung Christi im h. Sacrament aufgefaßt wird. Wenn nun Kurtz mit anderen Neueren in dem Opfereffen „die höchste sakramentliche Spitze des gesammten Opferverlaufs" erkennt, welche der unio mystica in ähnlicher Weise entspreche, wie der Opferbrand der sanctificatio und die Blutbesprengung der justificatio (133), so stimmen wir zwar mit diesem Resultat völlig überein, können aber durchaus nicht verstehen, wie man von dem Grundbegriff des Korban als einer von Menschen Gott dargebrachten Gabe aus überhaupt zu einer solchen sacramentlichen Spitze kommen kann, und wie namentlich der Aktus des Essens einer von Menschen Gott dargebrachten Gabe ein sacramentlicher Akt sein kann, und wie das Genießen eines Selbstdargebrachten, welches das eigene Ich repräsentiren soll, irgendwie zu einer unio mystica mit Gott führen könne. Kurtz giebt zwar einen geistvollen Versuch, diese Schwierigkeit zu lösen (S. 140): „Schenkt ein Freund mir als pretium affectionis einen auserlesenen Theil etwa von dem Ertrage seiner mit aller Liebe und Sorgfalt, mit aller Hingebung betriebenen Obst- oder Wein- oder Viehzucht, so gilt mir die Gabe als Repräsentation seiner persönlichen Hingabe an mich; lade ich ihn nun aber zu Tische und bewirthe ihn mit seiner eigenen Gabe, so genießt er dieselbe nicht als Repräsentation seiner selbst, was sie für mich allerdings ist, sondern als meine Gabe an ihn, als Repräsentation meiner Liebe und Freundschaft zu ihm. Gerade so verhält es sich mit der Opfergabe, die Gott von dem Opfernden empfangen und angenommen hat, und mit der er nun den Geber selbst bewirthet. Dadurch, daß er die Gabe im Hause und am Tische Gottes genießt, genießt er in ihr nicht mehr seine Gabe, sondern die Gabe Gottes, genießt sie nicht, insofern sie die Repräsentation seiner eigenen Liebe und Anhänglichkeit zu Gott war, sondern insofern sie die Repräsentation der Liebe und Freundschaft Gottes zu ihm geworden ist." Aber welche künstliche Wendungen sind doch nöthig, um eine Sache zu erklären, die doch so einfach aufgedeckt da liegt, wenn man die Opferhandlung als eine einheitliche, und von Anfang bis zu Ende Christum als ihr Object ansieht.

Der ganze Verlauf des Opferakts ist innerlich so construirt, daß er in der sacramentlichen Vereinigung zwischen Gott und dem Opfernden gipfeln muß; dieses Bedürfniß bricht sich daher auch bei allen Auslegern trotz ihrer vielfach verfehlten Unterbauten mit Gewalt Bahn; aber nimmermehr wird es ihnen gelingen, eine Sacrament ohne Christum zu construiren. Und wiederum andererseits einen Genuß der Seligkeit des himmlischen Mahls nur in allgemeinen Zügen anzunehmen ohne den Segen einer sacramentlichen Vereinigung, das gewährt ebenfalls so wenig Befriedigung, daß schon an diesem einen Punkte die völlige Unhaltbarkeit der modernen Unterschiebung des ipse ego als Opferobject, sei es für die ganze, sei es für die letzte Hälfte der Opferhandlung fühlbar genug sich geltend macht.

Es tritt daher auch schon unter den Neueren je länger je mehr das Bedürfniß hervor, im Dankopfer (Eucharistie) ein Vorbild des Sacraments zu sehen; Kliefoth z. B. sagt (S. 63): „Wer ißt, nimmt

das, was er ißt, in sich auf, genießt dasselbe, und zwar zu der Folge, daß es ihn nach Leib und Seele nährt und fördert, ihm zu Fleisch und Blut wird, ihm zu Gute kommt." (S. 69): „Das von Gott angenommene und ihm zur Versöhnung gerechnete Opfer nimmt er von Gottes Hand entgegen, genießt dasselbe, wird seiner froh, freut sich der darin erlangten Versöhnung, wird in demselben sich selbst wieder wohlgefällig und in seinem Gewissen versöhnt, läßt es sich sammt allem, was es ihm erworben hat, sein Fleisch und Blut werden, und zur Besserung seines Lebens gereichen." Deutlicher noch Lasaulx (S. 23): „Durch diesen gemeinsamen Genuß des reinen Opferfleisches, die Communion der *χρεὰ θεόθυτα* sollte zugleich ein substantiell neues Leben in den Genießenden begründet werden, denn alle, die von einem Opfer essen, sind Ein Leib." (S. 27) . . . „im Sacrament des Altars ist beides unzertrennlich vereinigt, fortwährendes Sühnopfer und fortwährende Spende von substantiell neuem Leben."

Wir unsererseits befinden uns bei der von uns angenommenen Deutung in vollster Uebereinstimmung mit der altkirchlichen Opferlehre und führen als Gewährsleute hier nur zwei Zeugen an, Calov und Lange.

Calov: „Das übrige Fleisch des Friedensopfers ist den Opfernden überlassen, damit sie . . . über das geistliche Essen des am Kreuz geschlachteten Lammes unterwiesen würden."

Lange: „Daß zum Genuß des Dank- und Lobopfers nicht allein die Priester, sondern auch die das Opfer bringenden Israeliten zugelassen wurden . . . und also damit in die Gemeinschaft des Altars kommen, das führt im Gegenbilde auf eine solche Gemeinschaft mit Christo, zu welcher alle Gläubigen gelangen können, und zwar wie überhaupt durch den Glauben, also durch den würdigen Genuß seines Leibes und Blutes im h. Abendmahl; darauf führt uns Paulus 1 Cor. 10, 15—17 . . . Wer reines Leibes ist, soll des Fleisches essen, nämlich zur Anzeige, daß alle, welche in der geistlichen Gemeinschaft mit Christo stehen und würdige Gäste sein wollen bei dem sacramentlichen Genuß seines Leibes und Blutes, die er zur Versöhnung als das rechte sacrificium eucharisticum das rechte Friedens-, Lob- und Dankopfer für das Leben der Welt dahingegeben hat (Joh. 6, 51), sich der geistlichen Reinigkeit und Erneuerung zu befleißigen haben, daß sie nicht unwürdig und zu ihrem Gerichte dazukommen."

Sehr tief ist auch dasjenige, was neuerlich Molitor beides über die Bedeutung Christi als einer Opferspeise, und über die Bedeutung der Opfermahlzeit als solcher aussagt.

Ueber Christum als Opferspeise haben wir bereits oben §. 26 einen schönen Ausspruch Molitor's mitgetheilt, dem wir hier folgenden beifügen: „Die höchste Zueignung der Kraft des Leibes Christi besteht nun darin, daß der Sohn Gottes seinen geopferten und nun verklärten Leib der Creatur zur Speise darreicht und sich dadurch mit dieser auf das innigste vereinigt . . . Das Opfer im Abendmahl ist demnach kein fortgesetztes oder erneuertes Opfer, sondern die lebendige thätige Zueignung des absoluten, einigen, für alle Ewigkeit vollbrachten Versöhnungsopfers" (IV. 46).

Und von der Bedeutung der Opfermahlzeit als solcher, sagt M. (IV. 196): „Der Mensch fühlte frühzeitig, wie der Genuß derselben Speise von Personen, die sich dazu in freundlicher Intention einfinden, unter denselben eine gemeinsame Lebenserweckung erzeugt und in Freude erhöht, und so eine auf sympathetischem Wege bewirkte, immer innigere seelische und leibliche Gemeinschaft begründet und befestigt. Dieses ist der Ursprung der bis in die ältesten Zeiten hinaufreichenden, sich bei allen Völkern findenden Sitte des Zusammenspeisens der Familienglieder und befreundeten Personen; daher auch die Einladung zur Theilnahme an dem Familienmahl allenthalben als ein besonderes Zeichen des Wohlwollens und der innigen Beziehung betrachtet wird, so wie denn stets Friedensschlüsse und Bündnisse zwischen Völkern durch festliche Mahle gefeiert werden. — In unmittelbarer Verbindung mit den Begriffen der inneren geistigen Wirkung der leiblichen Nahrung steht auch derjenige, daß durch die Erhebung des Gemüthes durch Lob, Dank und Segenssprüche eine höhere Weihe auf die Speise herabgezogen werde, welche das bessere Gedeihen des Leibes befördere und wodurch zugleich der physische Genuß und die irdische Lebensfreude veredelt und verklärt werde."

Zweite Abtheilung.

Die verschiedenen Opferarten.

§. 74. Vorbemerkungen.

Es ist eine Folge der Einmischung heidnischer Vorstellungen in den jüdischen Opferbegriff, daß man das Brandopfer als dasjenige bezeichnet hat, welches ursprünglich alle einzelne Momente der gesammten Opferhandlung einheitlich in sich enthalten habe, und aus dessen Entfaltung in seine einzelne Momente erst die übrigen Opfer (Sündopfer, Speisopfer, Dankopfer ꝛc.) entstanden seien. Diese Vorstellung, die in der h. Schrift keinerlei Grund hat, bezweckt nichts anderes, als eine Stütze zu gewähren für den modernen Opferbegriff, daß alles Opfer principaliter Huldigungsgabe und Selbsthingabe an den Herren sei. Sie ist um so unhaltbarer, als sich durchaus nicht absehen läßt, wie das ob-

jectiv sühnende Sündopfer aus diesem principaliter subjectiven Brandopfer hätte abgezweigt werden können.

Eine genauere Betrachtung der h. Schrift zeigt uns vielmehr, daß es zu dem von Gott mit weisem Vorbedacht geordneten Wesen der alttestamentlichen Oeconomie gehörte, daß, so wie Gott πολυμερῶς und πολυτρόπως πάλαι (Hebr. 1, 1) zu den Vätern durch die Propheten geredet hat, und wie er deshalb auch den ganzen νόμος nicht als ein einheitliches Ganzes, sondern als in Satzungen (ἐν δόγμασι) zerspalten geoffenbaret hat, und wie Gott absichtlich die Wiederholung der einzelnen Opferhandlungen (Hebr. 7, 27; 9, 25; 10, 11. 12) angeordnet hat, damit die Gewissen unbefriedigt blieben, bis das einmalige und einheitliche Opfer Christi wirkliche Befriedigung bringen könne — also auch das im alttestamentlichen Opfer abgeschattete Versöhnungswerk nirgend einen einheitlichen Ausdruck in einer einheitlichen Opferhandlung finden durfte, sondern allzeit in eine Mannigfaltigkeit einzelner Opferhandlungen und Opferarten auseinander fallen mußte. Der Mangel an Befriedigung, die dieses Stückwerk gewährte, sollte ein propädeutisches Moment sein, um darauf vorzubereiten, daß die wahre Befriedigung nur in dem Einen Christus, der in seiner Person zugleich Opfer, Priester, Altar, und auch zugleich Sündopfer, Brandopfer, Schuldopfer, Speisopfer, Dankopfer, Bundesopfer, Passah war, gefunden werden könne.

Aus diesem Grunde kennt der alttestamentliche Opfercultus kein einziges Opfer, in welchem alle in der vorigen Abtheilung hingezeichneten Einzelfunctionen (Blutsprengung, Opferbrand, Opferessen) culminirten, sondern jede einzelne dieser Handlungen culminirt in einem besonderen Opfer, die Blutsprengung im Sündopfer, der Opferbrand im Brandopfer, das Opferessen als Speise betrachtet im Speisopfer, als Mahlzeit betrachtet im Dankopfer. Wollte Israel ein vollständiges Opfer darbringen, so mußte es alle diese genannten Opfer nacheinander bringen, und zwar in der Reihenfolge, daß das Sündopfer die Basis darbot für das Brandopfer, und dieses die Basis für das Dankopfer, und beiden letzteren ein Speisopfer zur Seite ging.

Trotzdem aber finden wir die gedachten Opferhandlungen nicht so auf die einzelnen Opfergattungen vertheilt, daß jede Opferhandlung nur in einer besonderen Opfergattung vorkäme, also etwa das Blutsprengen nur im Sündopfer, der Opferbrand nur im Brandopfer ꝛc., sondern bei jeder einzelnen Opfergattung finden wir alle einzelnen Opferfunktionen wieder; auch beim Brandopfer gab es eine Blutsprengung, auch beim Sündopfer

ein Opfereſſen ꝛc.; nur daß im Sündopfer die Blutſprengung culminirte bis zur ſiebenmaligen Beſprengung des Gnadenſtuhls, daß im Brandopfer der Opferbrand culminirte bis zu völliger Verbrennung des ganzen Opfers, und daß im Dankopfer das Opfereſſen culminirte bis zu einer Mahlzeit, an der auch die ganze Familie des Opfernden theilnahm.

Es war alſo jedes Einzelopfer ein vollſtändig in ſich abgeſchloſſenes Opfer, in welchem mehr oder weniger alle Opferfunktionen, wenn auch etliche in geringerem Maße, zum Ausdruck kommen. Dies war dazu nöthig, damit ein vollſtändiges Opfer nicht blos aus einer Mannigfaltigkeit von einzelnen Opferfunktionen zuſammengeſetzt wäre (wodurch doch in der That ein einheitliches Opfer gegeben wäre), ſondern aus einer Mannigfaltigkeit von Einzel-Opfern zuſammengeſetzt wäre (wodurch denn in der That das πολυτρόπως zur Ausgeſtaltung kam, und in der Mannigfaltigkeit und Wiederholbarkeit der einzelnen Opfer in pädagogiſcher Weiſe die über dieſelbe weit hinausragende und alle Einzelmomente zuſammenfaſſende einheitliche Opferthat Chriſti als eine einheitliche vorbereitet wurde). Schon ſpiegelte hierbei die Mannigfaltigkeit der dargebrachten Opfer auch die Mannigfaltigkeit der Liebesthaten ab, die in dem einigen Opfer Chriſti enthalten ſind, ſowie die Mannigfaltigkeit der Segnungen und Wohlthaten, welche uns dies einige Opfer Chriſti erworben hat.

Erläuterung. Die traditionelle Auffaſſung, als ſei das Brandopfer das älteſte und urſprünglichſte umfaſſendſte Opfer, aus welchem die übrigen emanirt wären, hat ſich, ſo unhaltbar ſie iſt, bis in die neueſten Zeiten erhalten. Hävernick z. B. S. 222 ſagt: „das Brandopfer war das umfaſſendſte Opfer, drückt die Idee des Opfers im weiteſten Umfange aus, darum galt es beſonders hoch.“ Philippi (S. 316): „Weil das Brandopfer ſämmtliche Opfermomente, die ſubjectiven wie die objectiven am vollſtändigſten in ſich beſchließt, iſt es das älteſte, eigentlich grundlegende Opfer, von welchem zur Zeit der poſitiven Geſetzgebung das Sünd- und Schuldopfer als beſondere Opferart ſich abgezweigt hat.“

Einen ausführlichen Beweis für dieſe weitverbreitete Anſchauung verſucht Bähr zu liefern (S. 361 f.) auch Hengſtenberg (l. c. S. 86 f.). Die vorgebrachten Gründe ſind folgende:

a. Das Brandopfer heißt auch calil, Ganzopfer, und wird durch dieſen Namen, der „das Allgemeine im Verhältniß zum Einzelnen und das Vollſtändige im Verhältniß zum Mangelhaften“ bedeutet, als das allumfaſſende Opfer bezeichnet. „Mit dem Brandopfer iſt ſomit vermöge ſeines bezeichnenden Namens der Begriff des Umfaſſenden und Vollkommenen verbunden; das umfaſſendſte Opfer iſt es als das allgemeinſte, welches nicht auf irgend etwas Einzelnes, Specielles ſich bezieht, ſondern das, was die einzelnen verſchiedenen Opfergattungen

miteinander gemein haben, umfaßt, in sich schließt"; b. kein Cultusakt hat ohne Brandopfer stattgefunden; c. nur das Brandopfer hat allein ohne eine andere Opfergattung dargebracht werden können; d. es ist die älteste Opfergattung, denn weder von Dank- noch Schuldopfer kam etwas vor der mosaischen Cultusconstitution vor; e. es wurde jeden Morgen und Abend angezündet, brannte auch die ganze Nacht hindurch; f. bei den Festen waren auch die meisten und vorzüglichsten Opfer Brandopfer." So weit Bähr. Hierzu kommt nach Hengstenberg ferner der Grund: g. die Stellen: Exod. 10, 25; 18, 12; besonders Lev. 17, 8; Num. 15, 3. 8 beweisen, daß oloth und sebachim die Gesammtheit aller Opfer bezeichne; h. olah findet sich in der Bedeutung von calil unzweifelhaft in Deut. 33, 10; i. in Esra 8, 35 werden die Sündopfer ausdrücklich zu den Brandopfern gezählt.

Diese Argumente sind sämmtlich ohne beweisende Kraft. Wir entgegnen; ad a: Der nur ganz vereinzelt auf das Brandopfer angewandte Name calil heißt nicht Ganzopfer in dem Sinne, daß damit die Gesammtheit der Opferhandlungen bezeichnet werde, sondern nur in dem Sinne, daß das, was ein calil war, auch ganz und gar verbrannt, nicht auch zum Theil von den Priestern oder den Opfernden gegessen werden mußte. Dies erhellt unzweifelhaft aus Lev. 6, 16, wo das „calil toktar" „es soll ganz in Rauch aufgehen" von einem unblutigen Speisopfer ausgesagt wird: wo also das als calil bezeichnete gar kein Brandopfer war. Wie und warum das Brandopfer ein calil genannt wird, steht auch ausdrücklich Lev. 1, 9 „wehiktir eth hakol hammisbecha," „das Ganze soll auf dem Altar in Rauch aufgehen." ad b. Daß kein Cultusakt ohne Brandopfer stattfinden konnte, ist nicht richtig; denn die Ansicht, daß es auch selbstständige Speisopfer gebe, ist bisher wenigstens nicht schlagend widerlegt; auch waren das Passahopfer und andere ähnliche keine Brandopfer (s. u.). ad c. Gerade das Brandopfer durfte nicht allein dargebracht werden, sondern hatte nach Num. 15, 3. 4 in seiner Begleitung allezeit ein Speisopfer. ad d. Das erste Opfer, was in der Schrift vorkommt, (das des Kain und Abel) heißt gar nicht olah, sondern minchah; die als argumentum e silentio ohnehin hinfällige Behauptung aber, daß die Zeit vor der mosaischen Cultusconstitution nur oloth kenne, wird durch Exod. 10, 25; C. 12; und C. 24, 5 widerlegt; ad e. Daß jeden Morgen und jeden Abend das Brandopfer angezündet wurde, und auch die Nacht hindurch brannte, findet schon in der Bedeutung des Brandopfers als Typus der völligen Selbsthingabe im activen Gehorsam seine genügende Erklärung. ad f. Wenn bei den Festfeiern die Brandopfer die hervorragendsten und zahlreichsten vor den übrigen wären (was übrigens gar nicht wahr ist, weil die Zahl der Dankopfer viel größer war), so wäre damit doch eben bewiesen, daß sie nur pars und nicht totum ausmachten. ad g. Nach Ex. 10, 25 spricht Moses zu Pharao: „Du mußt uns sebachim und oloth geben, daß wir dem Herrn unserm Gott opfern mögen; in C. 18, 12 wird berichtet, daß Jetro bei einer Gelegenheit olah und sebachim geopfert habe; Lev. 17, 8 spricht der Herr, daß keine olah oder sebach anders als vor der Thür der Hütte gebracht werden solle; Num. 15, 3. 8

wird verordnet, daß zu jedem Brandopfer oder freiwilligen Opfer, das als ische zum süßen Geruch verbrannt werden würde, auch ein Speisopfer gebracht werden müsse. In keiner dieser Stellen findet sich eine Andeutung, daß der Ausdruck olah und sebachim auch das Sündopfer und Speisopfer mit einbegriffen oder die Gesammtheit aller Opfer dargestellt habe. Die beiden erstgenannten beziehen sich auf Spezialfälle, die dritte konnte, da das Sündopferblut an die Hörner des Altars resp. in das Allerheiligste gesprengt wurde, auf das Sündopfer gar nicht sich beziehen, die vierte beweist sogar das gerade Gegentheil von dem, was sie beweisen soll; denn da ja nur zum Brand- und Dankopfer, nicht aber zum Sündopfer ein Speisopfer gebracht werden mußte, so kann in jener Stelle nur von Brand- und Dankopfern mit Ausschluß der Sündopfer die Rede sein. ad h. In der Stelle Deut. 33, 10 kommt das Wort olah gar nicht vor, also ist auch von demselben gar nicht direct die Rede, am wenigsten von der olah als Gesammtheit aller Opfergattungen. ad i. Der scheinbarste Grund ist entnommen aus Esra 8, 35; doch ist auch er nicht probehaltig; denn olah heißt an dieser Stelle gar nicht Brandopfer, sondern Opferbrand. Die Stelle lautet: „Die Kinder des Gefängnisses, die aus dem Gefängniß gekommen waren, opferten oloth, dem Gott Israels, 12 Farren für das ganze Israel, 96 Widder, 77 Lämmer, 12 Böcke zum Sündopfer, alles eine olah dem Herrn." Das Wort olah wird in der Bedeutung „Opferbrand" in den spätern Büchern öfters gebraucht, und zwar in solchen Stellen, die jede andere Deutung ausschließen. Hiskia brachte (2. Chron. 29, 21 f.) ein Sühnopfer, um den entheiligten Tempel zu weihen. Dazu bringt die Gemeinde freiwillige Opfer sebachim und thodoth zu olah. Von dieser olah heißt es dann V. 35: „auch war die olah viel im Fette der Schelamim und Trankopfer zu den Brandopfern." Nach 2. Chron. 35, 1 wird die olah ausgesondert aus dem Passahthier, also da bezeichnet die olah, die nach V. 12 den Priestern zum Opferbrande gebracht wird, einen Theil des Passahlammes. Es heißt also hiernach zwar eine Opferhandlung, sofern sie in einem Opferbrande bestand, eine olah, keineswegs aber ist olah der umfassende Name für Brand- und Sündopfer, Passah und die übrigen Opfer.

Wenn nach dem Gesagten die angebrachten Gründe für die Annahme Bähr's nicht ausreichen, so müssen wir hier constatiren, daß überhaupt aus dem Sprachgebrauch oloth usebachim sich gar nichts beweisen läßt, weil in Bezug auf die Opfergattungen ein constanter Sprachgebrauch in den geschichtlichen Büchern gar nicht herzustellen ist. Es wird zum Beispiel das Opfer Kains und Abels ebenso wie das Brandopfer des Gideon (Richt. 6, 18), das Dankopfer zu Eli's Zeit (1. Sam. 2, 17), ein Sündopfer (1. Sam. 26, 19), das Brandopfer des Elias (1. Kön. 16, 3) mit dem Namen minchah bezeichnet. Eben so oft wie die Zusammenstellung olah und sebach findet sich auch die Zusammenstellung sebach uminchah (1. Sam. 2, 29); die Brandopfer, mit denen Samuel's Königreich bestätigt wird, heißen sebachim schelamin (1. Sam. 10, 8), das Entsündigungsopfer des

David heißt olah und schelamin (2. Sam. 24, 22. 24. 25), das große Brandopfer Salomo's heißt sebach haschelamin (1. Kön. 8, 63) (2. Chron. 7, 7). Bald findet man olah mit minchah, bald olah mit chataath, bald sebach mit nesek zusammengestellt in solcher Verbindung, daß man genau mit demselben Rechte diese Zusammenstellung als Bezeichnung des Gesammtcomplexus sämmtlicher Opfer annehmen könnte, als die Zusammenstellung oloth usebachim. Wenn gleich wir daher der Behauptung Hävernicks (S. 140), daß die Worte mincha, korban, calil, sebach und olah überhaupt nur die Form des Opfers (während nedaba, schelem, neder, chataath und ascham auf den Inhalt gehen) bezeichnen, nicht in ihrem ganzen Umfange uns aneignen können, so nöthigen uns die obenangeführten Stellen (nebst manchen anderen) doch zu der Annahme, daß zum öfteren im A. T. ganz im Allgemeinen solche Opfer, die ganz verbrannt wurden, mit dem Namen calil, solche, welche ganz oder theilweise verbrannt wurden, mit dem Namen olah, und solche, welche überhaupt geschlachtet wurden, mit dem Namen sebachim bezeichnet worden sind.

Gegen die Annahme der olah als Gesammtopfer spricht ferner Lev. 5, 1, wonach die olah als ein integrirender Theil des Sündopfers gefunden wird, ferner, daß in dem wichtigen Bundesopfer Exod. 24 das Brandopfer gar nicht erwähnt wird, und daß in dem Passahlamm gar kein Opferbrand vorkommt. Die Annahme Philippi's aber, daß die olah alle objectiven und subjectiven Momente der Opferhandlung am vollständigsten in sich beschließe, erweist sich schon dadurch als unhaltbar, daß ja der olah die Opfermahlzeit, der Culminationspunkt der ganzen Opferhandlung durchaus fehlte.

Eher als die olah ließe sich, wie dies auch geschehen ist, das Passah als der Wurzelstock ansehen, aus dem die einzelnen Opfer der Thora emanirt seien. Denn in diesem Opfer findet sich beides, Wurzel und Krone der Opferhandlung, Sündopfer und Eucharistie miteinander vereinigt; — aber es fehlt eben doch der Opferbrand.*)

So müssen wir also unsere Behauptung aufrecht erhalten, daß in der Gruppirung der Opfer keines als das grundlegende anzusehen ist, daß vielmehr die Mannigfaltigkeit derselben, welche erst in der Zusammenfassung aller einzelnen Opfer die Totalität des Opferbegriffs zu Tage treten läßt, zu dem von uns oben angegebenen Zwecke von Gott von Anfang an gewollt sei.

Welche Bedeutung die Mannigfaltigkeit der Opfer, als solche, gehabt habe, das ist auch unseren Alten wohl bewußt gewesen. Calov sagt unter Anderem: „So mannigfache Opfer wurden gebracht, theils damit durch die Mannigfaltigkeit der Opfer die Mannigfaltigkeit der Wohlthaten des Messias wie durch Typen und Bilder desto deutlicher

*) Man könnte den Opferbrand etwa in der ganz abgeschwächten Form des Bratens finden; aber auch diese Deutung ist unzulässig, weil das Braten des Passah nur die Zubereitung des Fleisches zur Eßbarkeit, nicht aber das Umwandeln desselben in verklärte Rauch- und Feuergestalt mittelst heiligen Feuers bezweckt.

ins Licht gestellt würden, theils damit diese Verschiedenheit, Menge und beständige Wiederholung der Opfer öffentlich bezeugete, daß die einen solchen Cultus pflegten, nie vollkommen werden würden, wenn nicht noch ein anderes hinzukäme, nämlich das Sühnopfer Christi; welches mit einem Opfer alle anderen vollendete (Ebr. 9, 25; 10, 11). Denn das vollkommene Opfer Christi, sagt Lyranus, konnte nicht durch ein einziges oder einzelne unvollkommene Vorbilder genügend dargestellt werden, deshalb wurde es durch Viele abgebildet, gleich wie die göttliche Vollkommenheit, die an sich eine einige ist, doch in der Gabe der Creaturen mannigfaltig und vielfach sich abspiegelte." Aehnlich auch Brenz: „Warum aber, wenn doch nur ein Christus ist, gab es so vielerlei Opfer? — Obgleich nur ein Christus und Ein Opfer Christi ist, so ist doch die Frucht dieses Opfers in den Gläubigen vielfach, vielfach auch die Gabe, die den Gläubigen in ihnen gegeben wird. Denn der eine Christus durch sein einiges Opfer leistet die Sühne für die Sünde der Menschen, stillt Gottes Zorn, bewirkt, daß die Gläubigen zu Kindern Gottes angenommen werden, daß sie vor Gott gerecht gerechnet werden, daß sie mit dem heiligen Geist begabet werden, daß sie in den Wegen Gottes einhergehen, und daß sie sich selbst ganz und gar Gott zum Opfer bringen sollen . . . endlich waren darum viele Opfer eingesetzt, damit man deutlich erkenne, daß dieselben zur Vergebung der Sünde nicht genügend seien. Denn wenn eins oder das andere der Opfer hierzu ausgereicht hätte, so hätte man die übrigen nicht hinzuzufügen brauchen. Denn gleich wie der Apostel an die Hebräer schreibt, die Opfer seien alljährlich wiederholt worden, weil sie niemals den Hinzunahenden vollkommen machen konnten, sonst hätte man aufgehört, sie zu opfern; also wäre, wenn die Sünde durch ein einziges äußerliches levitisches Opfer gesühnt werden konnte, eine einzige Art solchen Opfers genügend gewesen."

Erstes Kapitel.

Das Brandopfer.

§. 75. Das Verfahren beim Brandopfer.

Unter allen blutigen Opfern ragt als das am häufigsten dargebrachte das Brandopfer (olah) hervor, welches, insofern ein solches beständig brennen mußte, auch den Namen olah thamim, juge sacrificium führt. Es brannte selbst in der Nacht, und wurde, außer den anderweitigen Opfern, regelmäßig alle Morgen und alle Abende gebracht.

Zu dem Ende mußte der dienstthuende Priester (Lev. 6, 9. 10) am Morgen sein leinenes Gewand anlegen und die Nacht-Asche vom Brandopferaltar abheben und zunächst neben den Altar schütten; dann mußte er andere Kleider anziehen (V. 11) und die Asche außerhalb des Lagers an einen reinen Ort schütten, wiederkehren und (V. 12) neues Holz auf den Altar in das stetig brennende Feuer tragen. In dieses Feuer wurden außer den täglichen dann auch die außergewöhnlichen Brandopfer gebracht.

Wer ein Brandopfer brachte, hatte nicht die Wahl des Thiers, sondern je nach seinem Stand oder Vermögen brachte er ein Rind, Schaf oder Ziege (Lev. 1. 2); war er arm, so brachte er (V. 14) ein Paar Turteltauben oder junge Tauben. Das Opfer mußte nicht nur von reinen Thieren genommen werden, sondern auch männlichen Geschlechts (V. 3) und ohne Fehler sein. Der Opfernde brachte das Thier vor die Thüre der Stiftshütte und stellte es dem Priester dar; dann legte er die Hände auf das Haupt des Thiers (V. 4), wodurch das Opfer für den Darbringer die Bedeutung erhielt, daß es ihn mit Gott versöhnen könne und Gott nicht nur angenehm sei, sondern auch ihn selbst vor Gott angenehm mache (V. 4.) Hierauf schlachtete der Opfernde das Thier; der Priester fing das Blut auf, und besprengte mit demselben ringsumher den Altar. Dann wurde dem Thier das Fell abgezogen (V. 6), welches der Priester erhielt (C. 7, V. 8), und das Thier selbst in seine Stücke zerlegt. Zuletzt brachte (nach den Rabbinen) der Priester den Kopf, das Fett und die Stücke des Rumpfs in den Opferbrand. Mittlerweile wurden die Eingeweide und die hinteren Schenkel gewaschen, vom Priester ebenfalls geholt und verbrannt (3 M. 1, 8—13; 8, 20. 21; 9, 13. 14), so daß das ganze Opferthier mit Ausnahme der Haut in den Opferbrand kam. Mit Schafen und Ziegen wurde (V. 10—13) dasselbe Verfahren beobachtet, wie mit dem Rinde. War aber das Brandopfer ein Gevögel (Turteltauben oder junge Tauben), so mußte der Priester ihm den Kopf in der Weise mit dem Nagel des Daumens abkneipen, daß der Kopf vom Rumpf doch nicht ganz getrennt wurde. In diesem Falle verrichtete also der Priester und nicht der Opfernde den Akt der Tödtung, sicherlich zu dem Ende, damit er desto sicherer des wenigen in einer Taube enthaltenen Bluts wahrnehmen könne. Das Blut mußte er an den Altar ausschwenken, und am untern Theil des Altars vollends ausdrücken. Kopf und Federn (V. 16) mußte er auf den Aschenhaufen werfen, damit es draußen vor dem Lager an einem reinen Ort verbrannt werde. Dem Vogel selbst aber mußte der Priester die Flügel spalten, und ihn also in den Opferbrand thun.

Das Eigenthümliche, wodurch sich die Handlung des Brandopfers von den übrigen Opfern auszeichnete, war, daß das Opferthier ganz verbrannt wurde, daß demzufolge nichts davon durch den Priester oder den Opfernden gegessen werden konnte, also die wichtige Handlung des Opferessens von Seiten des Opfernden gänzlich wegfiel, und nur von Gott, der sein lechem ische jehovah im Feuertheil verzehrte, vollzogen wurde, während das Blutsprengen zwar auch vorkam, aber in einer weniger ausgebildeten Form, als beim Sündopfer. Es sollte also dies Opfer, wie dies auch vielfach in den betreffenden Stellen betont wird, die Ausprägung der Handlung des Opferbrandes zu einem selbstständigen Opfer bezeichnen. Daher der Name Brandopfer im Deutschen, während das hebräische Wort eigentlich ascensio = „Himmelfahrt" bezeichnet. Der Name calil „Ganzopfer" bedeutet nicht, daß dies Opfer vor anderen ein vollständiges sei, sondern nur, daß es ganz verbrannt werden mußte.

§. 76. Die Deutung des Brandopfers.

Das Brandopfer war in erster Linie eine symbolische Darstellung der Wahrheit, daß, weil der Mensch mit seinem eigenen Wandel Gott nicht genügte, er ein Korban, d. h. einen stellvertretenden Opfergegenstand Gott darstellte, durch den er also gedeckt wurde (Lev. 1, 4), daß Gott die Verwandelung dieses Korban aus der grobmateriellen Gestalt in die himmlische zum süßen Geruch annahm, als hätte der Opfernde sie selbst an sich vollzogen in thätigem Gehorsam. Es war also eine symbolische Darstellung des Opfers unsers Herrn Jesu Christi, welcher durch den freiwilligen Gehorsam der selbstverleugnenden Liebe, in der er das Werk der Erlösung vollbrachte, während seines ganzen Lebens das Vorbild eines himmlischen Lebens darstellte und also Gott ein süßer Geruch und Gegenstand seines Wohlgefallens war, bis er nach vollbrachtem Erlösungswerk persönlich in verklärter Leiblichkeit gen Himmel aufstieg, um jetzt in völligem Maße auch in himmlischer Herrlichkeit Mitgenosse der Seligkeit des Vaters, und um des geleisteten Gehorsams willen zur Rechten Gottes erhöht, Gegenstand des väterlichen Wohlgefallens zu sein.

In zweiter Linie ist das Brandopfer Darstellung des gottwohlgefälligen Gehorsams der gläubigen Frommen. Diese zweite Beziehung hängt mit der ersten eng zusammen, denn wie der Opfernde mit dem Opferthier durch die Handauflegung zu symbolischer Einheit der Person also verbunden wurde, daß er mit der Opferthat seine Verpflichtung anerkannte, dasjenige in That und Wahrheit zu thun, welches er, da er zu dieser That unfähig war, symbolisch

am Korban und mittelst desselben vollzog, also wird der gläubige Fromme mittelst des Glaubens in die unio mystica mit Christo aufgenommen, also daß er ein Gliedmaß Christi bildet; und Christus hinwiederum hat sich nicht blos für ihn im activen Gehorsam verkläret, sondern will auch in ihm sich zu einem heiligen Wandel verklären. Um dieser engen gliedlichen Verbindung mit Christo willen können nun auch die Gehorsamsopfer, die der gläubige Fromme bringt, vor Gott angenehm und ein süßer Geruch werden, weil Gott in dem dargebrachten Gehorsamsopfer des Menschen nicht die Unvollkommenheit des sündigen Menschen, sondern das Werk und die That des in ihm wohnenden, Gott wohlgefälligen Christus ansieht. Auf diese Weise ist das Brandopfer in zweiter Linie Darstellung der gehorsamen Selbsthingabe des Frommen in den Gehorsam Gottes, durch welche Christus je mehr und mehr Gestalt in ihm gewinnt und ihn Gotte verklärt, bis auch er in völlig verklärter Gestalt mit Christo zu Gott auffahren wird, um mit ihm seiner Seligkeit und des völligen göttlichen Wohlgefallens zu genießen.

Mit dem Brandopfer mußte jedesmal ein Speisopfer gebracht werden (Ex. 29, 28. f.; Num. 15, 1 ꝛc.; 28 1 ꝛc.; 29, 1 ꝛc.), über dessen Bedeutung wir uns im folgenden Capitel speziell verbreiten werden.

§. 77. Beziehung des Brandopfers auf Christum.

Erläuterung. Als feste Punkte, um die symbolische Bedeutung des Brandopfers zu fixiren, bieten sich dar: 1) der Name des Opfers; 2) die Aussprüche des neuen Testaments; 3) das Opferrituale.

1) Der Name olah „das Aufsteigende" ascendens wird von Alters her zwiefach gedeutet. Wenn Hieronymus (ad Ez. 45) sagt: „olah ist, was ganz Gott geopfert und mit heiligem Feuer verzehrt wird", so ist hiermit die eine Deutung des olah beschrieben, daß nämlich das Brandopfer ein mittelst des Feuerbrandes bewirktes Aufsteigen der Hostie gen Himmel in Rauches Gestalt sei. Aehnlich Lange: „Brandopfer, hebräisch Aufsteigeopfer, weil es ganz in Rauch aufging"; ebenso von den Aelteren Lundius (576) und von Neueren Hengstenberg (30): „Das Brandopfer hieß olah, das Aufsteigende, das, was im Feuer aufsteigt zum Herrn." Neben diese Erklärung stellt Calov eine zweite: „Das Brandopfer hieß olah vom Emporsteigen, nämlich daß das Opfer *auf den Altar* und sein Geruch gen Himmel emporstieg." Schon Brenz erwähnt diese zweite Erklärung, doch so, daß er der ersten den Vorzug giebt: „Das Wort olah wird von etlichen gedeutet, weil es ganz zum Altar emporstieg, *besser*, weil es in Rauchsgestalt, ganz zu Gott emporstieg. Von Neueren haben Knobel (353) und Oehler (655) der zweiten Deutung vor der ersten den Vorzug gegeben, weil die Verbindung häufig gefunden werde heelah olah al ha-

misbeach oder hamisbeach, und weil das heelah für die Darbringung der olah charakteristisch sei. Der Grund ist aber nicht durchschlagend, da das al hamisbeach ebensowohl den Ort, von wo, als den Ort, wohin die olah zu bringen war, bezeichnen kann, und außerdem das Hinaufbringen des Opfers auf den Altar eine so selbstverständliche, und mit allen übrigen Opfern vorgenommene Handlung war, daß nicht gut abzusehen ist, wie diese bloß formale Handlung einer Opfergattung ihren charakteristischen Namen gegeben haben soll. Wenn daher Delitzsch und Philippi (312) wenigstens beide Deutungen vereinigen wollen, wenn Kurtz (210) der ersteren nur den Vorzug geben will, so halten wir unsererseits mit Kliefoth (72), Brenz und den meisten Alten die erste Deutung für die allein annehmbare.

Die Bezeichnung calil (Deut. 33, 10; Ps. 51, 21; 1 Sam. 7, 9) hat, wie wir im vorigen Paragraph nachgewiesen haben, nur die Bedeutung einer näheren formalen Bestimmung des im Worte olah schon Enthaltenen, nämlich daß die olah ein vollständiges Aufsteigen des ganzen Opfers in Rauchesgestalt sein solle.

Wichtiger für die Bestimmung des Begriffs der olah ist die fast stehend gefundene Hinzufügung des „süßen Geruchs, z. B. Num. 28, 13: „das ist das Brandopfer des süßen Geruchs", ein Opfer dem Herrn" (vgl. V. 27; 29, 8), ja mit den Zusätzen: „Brandopfer, zum Opfer des süßen Geruchs dem Herrn" (Num. 29, 13. 36; 28, 2) oder: „zum süßen Geruch, ein Feuer dem Herrn" (Ex. 29, 18. 41; Lev. 8, 21) oder: „das Opfer meines Brods, welches mein Opfer des süßen Geruches ist" (Num. 28, 2). Halten wir hiermit zusammen, einerseits, daß der Akt des Verbrennens beim Brandopfer nie durch das Wort saraph = Verbrennen, sondern stets durch haktir „in Rauch aufgehen lassen" bezeichnet wird, andererseits, daß die Bestimmung des Brandopfers war, das Wohlgefallen des Herrn zu gewinnen (Lev. 1, 4), so ergiebt sich aus der Zusammenfassung aller dieser Momente zweifellos die Bedeutung: Das Brandopfer war ein Feuerbrod für den Herrn, in der Weise, daß das dargebrachte Opfer durch das Medium des Feuers seiner groben Materialität entkleidet, in einer Gestalt, die es fähig machte, gen Himmel empor zu steigen, Gott dem Herrn Gegenstand des süßen Geruches und seines göttlichen Wohlgefallens wurde.

Wenn nun in dem so eben festgestellten Resultate fast alle Ausleger älterer und neuerer Zeit übereinstimmen, so herrscht dagegen in der Anwendung desselben eine große Verschiedenheit, indem die Neueren als Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens im Brandopfer die durch nichts als den frommen Willen des Darbringers bekundete Selbsthingabe des frommen Israeliten annehmen, während die altkirchliche Lehre in erster Linie den von Christo dargebrachten thätigen Gehorsam als das im Brandopfer Dargestellte bezeichnet, freilich dabei die Klippe nicht immer vermeidend, daß sie zwischen Brandopfer und Sündopfer nicht scharf unterschied. Diese altkirchliche Auffassung wird unter den Neueren, so viel wir wissen, nur von Kliefoth und Philippi, und zwar auch in etwas modificirter Gestalt vertreten. Kurtz z. B. (145) sagt: „Das Brandopfer muß der Ausdruck der religiösen Gesinnung sein,

wie der fromme Israelit sie fortwährend und ununterbrochen haben sollte ... es soll die Verpflichtung und Willigkeit des Opfernden zu völliger und geheiligter Selbsthingabe an Jehovah symbolisch darstellen und ausrichten". Hengstenberg (650): „Der durch das Sündopfer Versöhnte weiht zuerst unter dem Symbol des Brandopfers und Friedensopfers sich selbst, seine ganze Persönlichkeit dem Herrn" ... „Die totale Verbrennung wies darauf hin, daß die im Brandopfer bezeichnete Erhebung und Hingabe eine unbedingte sein soll, daß Niemand zweien Herren dienen kann, daß Gott das ganze Herz, ja den ganzen Menschen nach Leib und Seele verlangt" (Hengstenberg O. 30). Sartorius (56): „Das Brandopfer drückte die ganze persönliche Hingebung und Aufopferung zur Ehre Gottes aus." Kahnis (S. 272): „In den Brandopfern tritt das Opfer in seiner allgemeinsten Bedeutung auf: Unbedingte Hingabe an Gott."

Diese Auffassung ist nicht falsch, wohl aber unvollständig und einseitig, indem sie eine, und zwar die wesentliche Seite des Brandopfers, die Beziehung auf Christi Gehorsamsopfer als Grundlage des Gehorsams der Gläubigen bei Seite setzt, während die Alten dieselbe genügend ins Licht stellen; z. B. Brenz: „Gott hat an dem Gehorsam Christi, der im Brandopfer offenbar wird, solches Wohlgefallen, daß er versicherte, auch des Brandopfers Geruch, welches nur den Gehorsam Christi abspiegelte, sei ihm wohlgefällig."

Die Nöthigung, das Brandopfer in erster Linie auf Christum zu deuten, finden wir theils in der Natur der Sache, theils darin, daß wir den Korban als einheitlichen Begriff auffassen, und uns nicht berechtigt erachten, den Korban, wenn er Sündopfer ist, auf Christum, und wenn er Brandopfer ist, auf den Menschen zu beziehen, theils in ausdrücklichen Aussprüchen des neuen Testaments. Der Natur der Sache nach kann keine noch so energisch bekundete Willigkeit zum Gehorsam, getrennt von Christi Gehorsam gedacht, Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens sein; denn nur in Christo (und im alten Testament in dem, der Christum abbildete) sind wir und unsere Werke Gott angenehm. Ebensowenig vermag der Gehorsam eines Menschen unter dem Bilde eines reinen unbefleckten Opferthiers dargestellt werden. Denn dies Opfer soll ja doch etwas darstellen, was wirklich ist, nicht etwas, was gewünscht wird und sein sollte. Am allerwenigsten aber kann der Gehorsam Israels als ein „allerheiligstes Opfer", im Gegensatz zu dem blos „heiligen" Dankopfer gedacht werden.*) Selbst wenn wir hinzurechnen wollen, daß ein Sündopfer die Basis des Brandopfers ist, kann dies letztere, wenn es losgetrennt gedacht wird von dem neuen Leben in Christo, weder ein Gott wohlgefälliges noch ein Allerheiligstes sein. Dies kann es nur dann sein, wenn das Brandopfer

*) Das Brandopfer wird zwar in der Thora nicht direct als „Allerheiligstes" bezeichnet; aber es wird doch durch seine Schlachtung an dem Schlachtort der „allerheiligsten Opfer" mit diesen „allerheiligsten" in gleiche Kategorie gestellt, und deshalb von den Alten (Lundius, Reland ꝛc.) ohne Weiteres den „Allerheiligsten" zugezählt.

in erster Linie Christi Gehorsam, und unseren Gehorsam nur insoweit symbolisirt, als unser Leben eben mit Christo in Gott verborgen ist, unser Leben also als das Leben des Christus in uns vor Gottes Augen offenbar wird.

Die heilige Schrift weist auch deutlich darauf hin, daß das Brandopfer in Christi Gehorsam gipfelt. Ebr. 10, 5 f. sagt mit ausdrücklichen Worten: „Da er in die Welt kommt, spricht er: ... Brandopfer und Sündopfer gefallen dir nicht. Da sprach ich: Siehe, Ich komme, im Buch steht vornehmlich von mir geschrieben, daß Ich thun soll, Gott, deinen Willen." Deutlicher kann nicht gesagt werden, daß Christi Gehorsam im Brandopfer des alten Testaments sein Vorbild, und letzteres in Christi Gehorsam seine Erfüllung gefunden hat. Dem entspricht dann Eph. 5, 2: „Christus hat sich selbst für uns dargegeben zum Opfer und Gabe Gott zu einem süßen Geruch." Zwar sind die dort gebrauchten Ausdrücke προσφορὰ καὶ θυσία Uebersetzung von minchah usebach, und weisen dem Wortlaut nach zunächst auf das Speis- und Dankopfer hin; aber der Ausdruck mincha usebach gilt doch oft zur Bezeichnung des gesammten Opfermaterials, und wir können den Auslegern nicht Unrecht geben, die auch eine Verweisung auf das Brandopfer in dieser Stelle erkennen, so daß also mit diesen Worten Paulus Christi Gehorsam auch als die Erfüllung des Brandopfers darstellt. Dem entsprechen auch die andern Aussprüche, daß Christus einestheils (wie das Brandopfer) als ein unbeflecktes Lamm (1 Petr. 1, 19; Hebr. 9, 14), anderentheils als Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens (Matth. 3, 17) dargestellt wird; wir erkennen also in Christi „Gehorsam bis zum Tode" (Phil. 2, 8) die Erfüllung des Brandopfers.

Anfechtbarer dürfte die Deutung des Brandopfers auf die Himmelfahrt Christi sein, welche auch Philippi verwirft, welche wir aber, mit den Alten und mit Kliefoth festhalten zu müssen, uns hinlänglich berechtigt glauben.

Unsere Gründe sind: a) der Name olah und heelah; olah heißt ascendens oder ascensio, d. h. Himmelfahrt; heelah wird beständig in der LXX durch ἀναβαίνειν übersetzt, welches das übliche Wort zur Bezeichnung der Himmelfahrt ist. b) Das Symbol: der Rauch, in den verwandelt die gröbere Leiblichkeit des Opferthieres emporsteigt, ist ein treffliches Bild des verklärten Leibes Christi, der in der Wolkenhülle emporstieg. c) Wir haben in Richt. 13, 20 ein ausdrückliches Vorbild, daß Christus als Bundesengel im Rauch des Brandopfers gen Himmel gefahren ist. d) In Phil. 2, 5—11 wird die Erhöhung des Gegenbildes, Christi mit der zuvorgegangenen Gehorsamsthat seines Lebens in unmittelbaren Real- und Causalzusammenhang gestellt. e) Hebr. 9, 12. 24 folg. wird das Eingehen Christi in das Allerheiligste nach vollbrachter Blutsühne ausdrücklich als ein integrirender

Theil der Opferhandlung bezeichnet. Wenngleich nun in dieser Stelle zunächst das Eingehen des Hohenpriesters in das Allerheiligste am großen Versöhnungstage die Grundlage bildet, so bleibt doch implicite auch das Aufsteigen des Herrn in den Himmel als integrirender Theil der Opferhandlung angegeben, wie dies C. 13, 20 fg. noch deutlicher hervortritt. Da nun das Symbol des aufsteigenden Rauches mit diesem Theil der Opferhandlung sich fast in identischer Handlung deckt, so ist anzunehmen, daß auch schon der aufsteigende Opferrauch das Aufsteigen Christi zum Vater nach vollbrachtem Erlösungswerke dargestellt habe. f) Nach dem Zeugniß des Herrn Jesu und der Apostel (s. u.) hat bereits Moses von der Auferweckung Christi geweissagt. Es findet sich aber in Mosis Schriften keine andere Hinweisung auf Christi Auferstehung, als die des Opferbrandes. (Außerdem ist das in §. 72 vom Opferbrande Gesagte zu vergleichen.)

Als Gewährsmänner für unsere Deutung führen wir, außer dem oben von uns herangezogenen Breuz, von Aelteren noch Starke an: „Ein aufsteigendes Opfer wird es genannt, um zu lehren, wie die Kraft des Opfers Christi sollte in die Höhe zu Gott steigen, ja wie Christus in und mit der Kraft dieses Opfers gen Himmel fahren sollte;" von Neueren Kliefoth: „Wir werden hier mit Recht vergleichen, daß auch unser Herr Christus, nachdem er sein Blut vergossen, in seinem Fleisch zu Gott zum Himmel eingegangen ist." (pag. 61.)

§. 78. Die Beziehung des Brandopfers auf die Gläubigen.

Ebenso bestimmt aber, wie auf das Gehorsams-Opfer Christi, weist das N. T. auch darauf hin, daß der Gehorsam der Gläubigen ein Brandopfer sein solle. Wenn Paulus ermahnt (Röm. 12, 1), daß wir „unsere Leiber darstellen sollen als ein lebendiges Opfer (θυσία ζῶσα), welches da sei heilig und Gott wohlgefällig, welches sei unser vernünftiger Gottesdienst", so fordert die Hinweisung auf die Hingabe des ganzen „Leibes" einerseits, sowie auf das „Gott wohlgefallen" andererseits uns auf, unter diesem Opfer ein Brandopfer zu denken. Dabei ist denn der Zusatz „lebendig" eine Bestätigung davon, daß das Brandopfer Christi, als Vorbild unseres Leibesopfers, auch nicht in dem Tode, sondern in der Auferstehung ende, also der Opferrauch eine Hinweisung enthalte auf das verklärte Leben Christi nach dem Tode. Sind wir also „Gott angenehm" in dem Geliebten (Eph. 1, 6), dann sind wir auch um Christi willen (2 Cor. 2, 14) „Gott ein guter Geruch", ein „angenehmes Opfer, Gott wohlgefällig" (Phil. 4, 18), und wir können mit dem großen Mystiker unserer Kirche beten: „Höchster Priester! der du dich selbst geopfert hast für mich, laß doch, bitt ich, noch auf Erden auch

mein Herz dein Opfer werden. Denn die Liebe nimmt nichts an, was du, Liebe, nicht gethan; was durch deine Hand nicht gehet, wird auch nicht zu Gott erhöhet. Drum so tödte immerhin meinen Willen, meinen Sinn ... trage Holz auf den Altar, und verbrenn mich ganz und gar ... also werd ich noch auf Erden Gott ein liebes Opfer werden." Was wir leben in Gott, leben wir in Kraft seiner Auferstehung (Phil. 3, 10; Röm. 6; Hebr. 13, 20 f.). In ihm können wir als geistliche Opfer unsträflich vor Gott sein (Phil. 2, 15), „ohne Tadel und lauter und Kinder Gottes mitten unter diesem unschlachten und verkehrten Geschlecht" gleichwie auch das Brandopfer nur aus reinen Thieren genommen wurde); in ihm wird unser Leib, Seele und Geist unsträflich erhalten auf den Tag seiner Zukunft (1 Thess. 5, 23), und wir thun selber Fleiß, daß wir vor ihm „unbefleckt und unsträflich" erfunden werden (2 Petr. 3, 14). Sind wir durch ihn erlöset, und mit ihm durch die unio mystica verbunden, so werden wir auch seinem Tode ähnlich (*συμμορφούμενοι* Phil. 3, 10) und bieten uns selbst als Opfer willig in den Tod dem Herrn dar (Phil. 2, 17; 2 Tim. 4, 6), als solche, die in seinem Willen geheiliget sind durch das Opfer des Leibes Christi (Hebr. 10, 10), und als solche, die durch sein Sündopfer der Sünde abgestorben, nunmehr mit ihm als Brandopfer Gott leben (1 Petr. 2, 24).

Sehr schön hebt auch Kliefoth den Zusammenhang des Brandopfers Christi mit dem unsrigen hervor (61): „Das Opfer zunächst nimmt Gott mit Wohlgefallen an, indem er es in seinem Fleisch genießt, aber in dem Opfer und um des Opfers willen sieht er dann, weil es für den Opfernden eintritt, und denselben vor Gott vertritt, auch den Opfernden mit Wohlgefallen an" ... „daß wir in Ihm, dem zum Himmel Erhöhten und uns alle Vertretenden Gott angenehm und lieb sind", denn ... „das Opfer vertritt den Opfernden vor Gott auch dann, wenn es Gott zum Geruch des Wohlgefallens wird, so daß Gott den Opfernden, wie er ihn im Blut des Opfers zur Begnadigung angenommen hat, nun auch in dem Wohlgeruch des Opfers und um des Opfers willen zum Wohlgefallen annimmt" (vgl. S. 72)

§. 79. Entferntere Folgerungen.

Steht es aber einmal fest, daß das Brandopfer des alten Bundes eine symbolische Weissagung auf Christum ist, und auf die, die in Christo eine neue Creatur geworden sind, so dürfen wir nun nach dem Canon des Hieronymus, daß im Leviticus jede Sylbe Christi Geheimnisse athmet, und gestützt auf die Auslegung, die der h. Geist selbst dem: „du sollst ihm kein Bein zerbrechen" gegeben hat, auch in den scheinbar unwesentlichen Stücken des Brandopfers Weissagungen auf Christum erkennen. Wir dürfen (ohne hierauf bei dem Mangel an bestimmten Weisungen in der Schrift allzuviel Gewicht zu legen) in der Auswahl der Opferthiere, als: der Rinder, Schafe, Ziegen, Tauben, mit Calov in dem Ochsen das Bild der Arbeit, im Schaf das der Unschuld, im Bock das des Muthes, in der Taube das der Sanftmuth, in der Turteltaube das Bild der Liebe Christi erkennen, oder mit den

Kirchenvätern (Theodoret, Procop, Cyrill) im Ochsen die Kraft, im Lamm die Unschuld, im Widder die Herrschaft, im Bock die Aehnlichkeit des sündigen Fleisches, die der Herr Christus einging, ahnen, dürfen in der Bestimmung, daß das Brandopfer rein, ein Männlein und ohne Wandel sei, eine Weissagung auf Christi Heiligkeit, Vollkommenheit und Fleckenlosigkeit erblicken (1 Petr. 2, 22; Ebr. 7, 26. 27), wie dies der Hebräerbrief mit unverkennbarer Hinweisung auf Christum unser Opfer uns lehrt. Wir dürfen in der Entblößung des Opferthiers von seinem Fell die Entblößung des Herrn Jesu erkennen, der seiner Kleider beraubt am Kreuze hing, um uns, so viel wir im Glauben seine Priester geworden sind, mit dem priesterlichen Kleide (Jes. 61) seiner Gerechtigkeit zu kleiden, und die Mängel unseres neuen Gehorsams mit der Vollkommenheit des seinigen zu bedecken; dürfen in der Zerstückelung des Opfers die Erfüllung des Worts: „sie haben alle meine Gebeine gezählt", in der geordneten Auftragung auf den Altar das ewige weise Maß, Rath und Ordnung erblicken, die in der Erlösungsthat des Herrn hervortritt, dürfen in dem Opferbrande das Feuer göttlichen Zorns und göttlicher Liebe erkennen, durch welches der Herr Jesus genöthigt ward, seinen Gang auf Erden zu nehmen, dürfen in dem Zusammenhange des Kopfs mit dem Rumpfe beim Taubenopfer (mit Greg. M., Brenz, Calov ꝛc.) eine Hinweisung auf die unzertrennliche Einheit erblicken, in welcher Christus als Haupt mit seinem Leibe, der Kirche, verblieb, auch wo er Tod und Auferstehung für sie erlitt, dürfen in den gespaltenen Flügeln des Taubenopfers eine Aehnlichkeit mit dem „man wird ihm kein Bein zerbrechen", in dem Ausgießen des Bluts rings um den Altar eine Besprengung der Heiden mit Christi Blut erblicken, wie denn alle diese Beziehungen von Kirchenvätern und Reformatoren wiederholt geltend gemacht werden. Die vornehme Verachtung, mit welcher die moderne Wissenschaftlichkeit solches Allegorisiren von sich wirft, dürfen wir uns gefallen lassen, so lange wir sie mit Männern wie der Apostel Johannes (vgl. Joh. 19, 36) und Paulus (Gal. 4, 22 f.) in Gemeinschaft zu tragen haben. Andererseits ist dann auch für uns die Mahnung eingeschlossen, daß wir nun auch vor Gott unsträflich seien in dem Gehorsamsopfer unseres Lebens (Phil. 2, 15; 1 Thess. 5, 23; Jac. 1, 27; 2 Petr. 3, 14), und auch bereit seien, mit Christo als seine Glieder den Opfertod zu erleiden (2 Tim. 4, 6; Phil. 2, 17; Ps. 44, 28; Röm. 8, 36). Wir können an dem Opfer der Armen ersehen, daß Gott der Herr nichts über Vermögen von uns verlangt, sondern auch der Wittwe Scherflein sich einen süßen Geruch sein läßt.

Das sühnende Blut aber, welches im Brandopfer ebensowohl als im Sündopfer sühnende Kraft hat, soll uns erinnern, daß aller active Gehorsam Christi nur auf Grund seines sühnenden Mittlertodes uns eine Grundlage des neuen Lebens darbieten kann, und daß nur der, für welchen zuvor der Herr Christus gestorben ist, durch seine Auferstehung das Leben haben kann; und hinwiederum, daß wenn wir alsdann nun dem Herrn in neuem Gehorsam dienen, all unser heiligster Wandel doch allzeit der täglichen Sühne in Christi Blut bedarf, und

daß auch unser Leben in der Auferstehung und nach der Himmelfahrt so völlig auf der Vergebung der Sünden in Christi Blut basirt, daß noch in der Ewigkeit, wie er auch nach der Auferstehung seinen Jüngern seine Wunden zeigte, Christus, als das Lamm, das erwürget war, die Spuren seines Opfertodes als schönsten Schmuck beibehält.

Zweites Kapitel.

Das Speisopfer (minchah).

§. 80. Das Material und Verfahren beim Speis-Opfer.

Der Regel nach im Gefolge eines Brand- und Dankopfers, nie im Gefolge eines Sünd- oder Schuldopfers, in seltenen Fällen selbstständig, dann aber in etwas modificirter Gestalt, wurde das Speisopfer (minchah) gebracht.

Die Materialien desselben waren Brod, Wein, Oel, Salz, Weihrauch, unter denen nur das Brod und Salz ständige Opfertheile waren, während der Wein, Weihrauch und das Oel unter Umständen wegfiel. Direkt ausgeschlossen vom Speisopfer war der Sauerteig und der Honig.

Als selbstständige (vom Brand- und Dankopfer unabhängige) Speisopfer pflegen aufgeführt zu werden: 1) die Webegarbe am Osterfest (Lev. 23, 9—14); 2) die beiden Brode am Pfingstfest (Lev. 23, 20); 3) die Schaubrode als minchah des Heiligthums (Lev. 24, 5—9); 4) das tägliche Speisopfer des Priesters (1 Chron. 9, 31); 5) das Priestereinweihungsopfer (Lev. 6, 20); 6) das Sündopfer der Armen (Lev. 5, 1—4); 7) das Eifersopfer des verdächtigen Weibes (Num. 5, 15. 26); dazu nimmt auch noch eine exceptionelle Stellung ein 8) das Speisopfer des gereinigten Aussätzigen (Lev. 14, 10. 21). In Bezug auf die genannten fehlte der Wein bei Nro. 8, das Oel bei 2, 3, 6, 7; der Weihrauch bei 2, 6, 7. Das Salz wird zwar nicht überall erwähnt, fehlte aber bei dem Speisopfer nie (Marc. 9, 49; Lev. 2, 13). —

Auch die als selbstständig angegebenen Speisopfer reduciren sich auf eine kleinere Zahl; denn Nro. 1 und 2 ruhen ja auf dem ganzen Festopfercultus und waren überhaupt gar keine Speisopfer im eigentlichen Sinn des Worts; Nro. 4 ruht auf dem

täglichen Brandopfer; 5 und 8 auf dem vorhergegangenen Brandopfer, so daß nur 6 und 7 als eigentlich selbstständige Speisopfer des Vorhofs angesehen werden können; und auch diese waren es eigentlich nicht, denn 6 war eigentlich ein Sündopfer und 7 ein singulärer Fall, so daß es als Regel stehen bleibt, daß die Speisopfer nur im Zusammenhang mit Brand- und Dankopfern, als deren an sich höchst wichtige und bedeutungsvolle, aber der Form nach doch nur begleitende Zugabe vorkommen.

Der Brodbestandtheil des Speisopfers bestand aus feinem Weizenmehl (Lev. 2, 1), nur beim Eiferopfer (Num. 5) aus Gerstenmehl. Der Gestalt nach war dasselbe entweder gemahlenes Mehl (Lev. 2, 2) oder Gebackenes (V. 4) oder Zerstoßenes (Grütze V. 14); das Gebackene trat in drei verschiedenen Formen auf; es war entweder im Ofen (V. 4) oder in der Pfanne (5) oder auf dem Rost (V. 7) gebacken. Das hinzukommende Trankopfer von Wein (nesek), dem nach dem Ausdruck minchah wanesek in dem Ganzen der Handlung eine gewisse Selbstständigkeit beiwohnt, scheint während des Zuges durch die Wüste noch nicht dargebracht worden zu sein; wenigstens deutet die zusätzliche Bestimmung: „wenn ihr in das Land kommt" und „bei eueren Nachkommen" (Lev. 23, 10 f.; Ex. 29, 42) darauf hin, und erklärt die Verschweigung des Trankopfers in Lev. 2. Seiner wird dann Erwähnung gethan Ex. 30, 9; Num. 6, 15; C. 15, 1—12; C. 28. 29.

Die minchah der Erstlinge und Webebrode wurde (Lev. 23) in der Weise dargebracht, daß Mehl aus frischgewonnenem Korn geschrotet, mit Oel angemengt und mit Weihrauch und Salz bestreut wurde; dies mit den Webebroden wurde vor Gott gehoben, dann von dem Mehl eine Handvoll und der Weihrauch ganz in den Altarbrand geworfen, das Uebrige des Mehls sammt den Webebroden (Lev. 7, 14; 23, 20) dem Priester zur Speise überwiesen. Nur das Speisopfer, das der Priester für sich darbrachte (Lev. 6, 16. 23), wurde ganz verbrannt, und von dem zu einem Dankopfer gehörenden Speisopfer erhielt der Priester nur einen Kuchen, während das übrige für die Dankopfermahlzeit verblieb (Lev. 7, 14). Daß auch bei den Festbrandopfern das ganze Speisopfer und nur bei den freiwilligen Brandopfern die Handvoll verbrannt sei, ist eine von Winer aufgestellte, von Keil (249) getheilte, aber nicht bewiesene Vermuthung, die wir auf Grund von Lev. 2 und 9, 17 für irrig halten. Diese Handvoll (Lev. 9, 17; 5, 12) (ascarah) ist nach Lev. 2, 2; 6, 7 von dem mit Oel durchkneteten Mehl genommen; bei der Minchah am Kuchen und Geschrotetem (Sangen) wird sie nicht direkt

erwähnt, obschon nach Exod. 29, 23 flgd. anzunehmen ist, daß auch von solchen Gaben ein Erstling in das Feuer geworfen wurde. Der Weihrauch, welcher bei der Kuchen-Mincha, obgleich er nicht ausdrücklich erwähnt ist, sicherlich auch gebracht wurde, fiel jedesmal ganz und gar dem Opferbrande zu. Das Oel wurde auf die Kuchenmincha (nach dem Zeugniß des Rabbi Salomo in Kreuzesform) aufgestrichen. Das Speisopfer von Weizen wurde gehebet, das von Gerste gewebet (Lev. 23, 11; Num. 5, 25).

Bei den zu dem Brand- und Dankopfer darzubringenden Speisopfern war die Quantität beizubringenden Oels und Weins genau bestimmt (Num. 15); so viel Wein, so viel Oel wurde gebracht; je nach den verschiedenen Opferthieren wurden größere Quantitäten verbraucht. Zu einem Lamm (Schaf oder Ziege) wurde der zehnte Theil eines Epha Mehl, zu einem Widder zwei Zehntheile, zu einem Rinde drei Zehntheile verwandt; auf ein Zehntheil Mehl wurde ein Viertel Hin Oel und eben so viel Wein, auf zwei Zehntheile ein Drittel Hin, und auf drei Zehntheile ein halbes Hin genommen. Bei dem Lamm-Brandopfer der Webebrode wurden zwei Zehntheile Mehl, beim Reinigungsopfer des Aussätzigen drei Zehntheile statt eines einzigen genommen; in diesem Falle wurde selbst zum Taubenopfer ein Zehntheil verwandt.

Da jeder Sauerteig von der Minchah ausgeschlossen blieb, so durfte selbst derjenige (größte) Theil derselben, der dem Priester als Speise überwiesen wurde, von ihm nicht gesäuert, und nur am heiligen Orte (Lev. 6, 9; 10, 12. 13) und nur von den Priestern selbst, nicht von ihren Weibern und Kindern gegessen werden. Denn durch die Heiligung der ascara galt die ganze minchah als hochheilig (Lev. 2, 10).

Ueber die Verwendung und den Verbleib des Trankopfers fehlen in der heiligen Schrift deutliche Bestimmungen; die darüber bestehenden Vermuthungen werden wir in den „Erläuterungen" geben.

§. 81. Die Deutung des Speisopfers.

Das Speisopfer war, was seine Bedeutung anbetrifft, in erster Linie eine symbolische Darstellung davon, daß der Gläubige mit dem Korban, mittelst dessen er entsündigt und geheiligt ist, auch gespeiset, d. h. mit Kräften zu einem heiligen Leben versehen werden soll. Es ist also eine Darstellung des Herrn Jesu nach der Seite hin, nach welcher er die Speise ist für die Welt. Christus das vom Himmel gekommene Lebensbrod; sodann seine Ausspendung in der Gestalt von Wort und Sacrament, die ganze

Ordnung der Gnadenmittel, sofern sie die Speise Gottes sind, d. h. das Leben Gottes in seiner Gemeinde erhalten und fördern der Dienst am Worte Gottes, ist durch das Speisopfer zur Darstellung gebracht. Daß von der Speise, aus welcher die Welt ihre Lebenskräfte zieht, eine Handvoll auch Gott zum Feuerbrod geopfert wurde, bekundet, daß Gott selbst, indem er die Seinen speiset und mit neuen Lebenskräften erfüllt, auch seine eigene Befriedigung an dieser Spendung hat; und daß nur Priester von dem Korban des Speisopfers essen durften, bekundet, daß zu dem Genuß dieser göttlichen Speise ein gläubiges, d. h. priesterliches Herz gehöre. Oder wiederum auf Christum angewandt: daß Christus persönlich Gott zum Wohlgefallen während seiner Lebenszeit auf Erden Wort und Sacrament verwaltet und durch seinen Geist, Gebet und reine Lehre und Wandel fruchtbar gemacht hat, war die ascara dieses Speisopfers; daß er dann Wort und Sacrament seinen Gläubigen zur Lebensspeise zurückgelassen und zu ihrer Verwaltung das geistliche Amt gestiftet hat, ist das Priesteressen des Speisopfers.

Daß das Speisopfer allzeit mit dem Brand- und Dankopfer verbunden auftritt, bildet ab, daß es für den Gläubigen nicht genügt, durch ein stellvertretendes Korban vor Gott als Heiliger dargestellt zu werden, sondern daß er nun auch durch göttliche Kräfte zu einem heiligen Wandel gekräftiget werden muß; oder auf Christum angewandt, daß der Herr Jesus nicht blos durch seine Gehorsamsthat den Grund zu unserem Heil gelegt, nicht blos in der wiederhergestellten Gemeinschaft das Ziel dieses Heils uns erworben hat, sondern auch die Mittel des Heils auf Grund jenes Fundaments zur Erlangung des Ziels göttlich angeordnet hat und spendet. Das Brod ist gewählt, als einfachstes kräftigstes Nahrungsmittel; dazu ist es ein Symbol Christi, der sich selbst das Brod des Lebens nennt (Joh. 6) und der das Leben ist und das Licht der Menschen (Joh. 1), der darum auch als Frucht der Erde geweissagt (Jes. 4, 2) ist, und sich selbst mit dem Weizen vergleicht (Joh. 12) und in der Gestalt von Brod im Sacrament den Jüngern sich darbietet. Das Brod ist eine Weissagung auf das Wort Gottes und dessen Verkündigung, von welchem sowohl der Mensch (Math. 4, 4) als insonderheit der Priester (1 Cor. 9, 13) lebt, und welches daher vom Herrn Jesu selbst mit einem Samen verglichen wird (Matth. 13), wie die Kirche singt: „Dein Wort sei meine Speise, bis ich gen Himmel reise." Das Brod und der Wein waren, so wie einerseits für das irdische Leben die edelsten, kräftigsten, in sich völlig zur Speisung eines Menschen genügenden Nahrungsmittel, so auch insonderheit Symbole des

heiligen Sacraments, welches der Herr in der Gestalt von Brod und Wein eingesetzt hat. Der Wein insonderheit (auch in der heiligen Schrift das Blut der Reben genannt, s. u.) war ein Sinnbild von dem Blute Christi, und zwar nach der Seite hin, daß es den Gläubigen als Lebenstrank und zur Vergebung der Sünden gespendet werden solle (Joh. 6, Matth. 26). Das Oel im Speisopfer war das Mittel, die Speise fett und schmackhaft zu machen, als Symbol ein Sinnbild des heiligen Geistes, mit welchem Christus gesalbet wurde an dem Tage, wo Johannes in der Taufe ihn zum Speisopfer für das Leben der Welt einweihte, und in dessen Kraft er sein ganzes Heilsspendeamt übte und noch übt. Der Weihrauch, welcher ganz dem Herrn verbrannt wurde, also ganz Feuerbrod für den Herrn war, deutete an, daß die Speisung des heiligen Gottesvolks von beständigen Gebeten begleitet sein müßte; als Weissagung auf Christum bildete er die Gebete des Herrn Jesu ab (Ebr. 5, 7), mit denen er sein Heilsspendewerk begründet hat und noch jetzt zur Rechten Gottes uns vertritt. Das Salz bildete die läuternde und reinigende Kraft ab, welche den Speisen Gesundheit und Würze verleiht, im Symbol den Herrn Christus, der nicht blos selbst in Lehre und Leben völlig rein und heilig gewesen ist, sondern auch seinen Gnadenmitteln und deren Verwaltung Reinheit vermittelt. Sauerteig und Honig mußten als Zeichen der Gährung, des Verderbens und Verwesens vom Speisopfer fern bleiben, um den Unterschied dieser gottgespendeten geistigen Korban-Speise von der gewöhnlichen äußerlichen Speise zu bekunden; auf Christum gedeutet, weil Christus das unvergängliche Leben ohne Sünde und Verderben, völlig rein ist, und auch in seinem Tode die Verwesung (Ps. 16) nicht schaute.

Daß von dem Speisopfer nur die ascarah in den Opferbrand kam, die Hauptmasse aber den Priestern zufiel, deutet an, daß Christus als Lebensbrod für die Welt, und insonderheit in seiner Gnadenmittelspendung zwar dem Vater zum süßen Geruch, auch Gottes Lob und Preis, aber damit zugleich Segen und Heil für die Menschen wirkte; gleich wie die Engel zuerst sangen: „Ehre sei Gott in der Höhe"; dann aber auch „Friede auf Erden und den Menschen ein Wohlgefallen." Daß nur Priester, und nicht einmal deren Frauen, das Speisopfer aßen, bedeutet, daß nur wahrhaft Gläubige, und zwar solche, die die Gnadenmittel thätlich gebrauchen und anwenden, von denselben wahrhaftigen Segen empfangen; und daß das Speisopfer am heiligen Orte verzehrt wurde, deutet an, daß nur in der Gemeinde des Herrn nach Gottes Ordnung die Gnadenmittel verwaltet und ihre Früchte empfangen werden sollen.

Da vermöge der unio mystica Christus auch in den Gläubigen wohnt, so ist in zweiter Linie das Speisopfer auch auf alle Christen, insonderheit die Träger des geistlichen Amtes zu deuten, die darum auch dafür zu sorgen haben, daß Christus als Speise der Welt gespendet und von ihr empfangen werde. Nach dieser Seite hin werden auch die Christen Salz der Erde genannt, und gesagt, daß aus ihrem Leibe Wasser des Lebens ausgehen könne, ihnen ist die Salbung geschenkt (1 Joh. 2, 20. 27.), ja von Paulo wird gesagt, daß er als ein Trankopfer dem Herrn geopfert wird (Phil. 2, 17; 2 Tim. 4, 6). Die speziellere Deutung der einzelnen Momente im Speisopfer werden wir unter den „Erläuterungen" an ihrem Orte beibringen.

Erläuterungen.

§. 82. Ist das Speisopfer ein selbstständiges Opfer?

Die Frage, ob das Speisopfer nur als Anhang zum Brand- und Dankopfer, oder auch als selbstständige Opferhandlung vorkomme, ist lebhaft discutirt worden. Bähr (191 f., 199) und Hengstenberg (42) fassen das Speisopfer nur als Zusatzopfer auf, Keil bestreitet diese Ansicht (610) von dem Interesse aus, zu beweisen, daß nicht allen Opfern sühnende Kraft beiwohne; die Alten (z. B. Lundius S. 588) nahmen ebenfalls selbstständige Speisopfer an; Kliefoth (83) rettet gewissermassen ihre Selbstständigkeit dadurch, daß er aus ihnen mit Erstlingen und Zehnten zusammen eine eigene Gruppe von unblutigen Opfern macht, Delitzsch drückt sich unbestimmt aus (172): „die Speisopfer sind größtentheils nur unselbstständige Beifugen der blutigen Opfer." Kurtz (260 flg.) weist die Unzulänglichkeit der von Keil vorgebrachten Gründe nach, bleibt aber schließlich doch auf seiner Seite stehen, aus zwei für ihn durchschlagenden Gründen: 1) aus der Art und Weise, wie Lev. 2, V. 1 das Speisopfer den übrigen Opfern coordinirt werde, 2) aus der Nichterwähnung der Sangen und Kuchenminchah Num. 15. Er meint, daß, da Num. 15 nur die Semmelminchah als Begleiterin der Dank- und Brandopfer erwähnt werde, Lev. 2 aber außer der Semmelmincha noch eine Grütz- und Kuchenminchah vorkomme, diese aber in den etwa von Kliefoth angeführten Fällen nicht als eine Minchahbegleitung von unblutigen Opfern gedeutet werden könnten, doch wenigstens die Möglichkeit der Darbringung einer selbstständigen Sangen- und Kuchen-Mincha erwiesen sei, obschon in der heiligen Schrift nirgend das wirkliche Vorkommen einer solchen erwähnt werde. Wir können den von Kurtz als durchschlagend angeführten Grund auch nicht als solchen anerkennen, denn Num. 15 ist offenbar nur eine Ergänzungsvorschrift zu Lev. 2, und zwar nach derjenigen Seite hin, daß das Quantum des zu den Schlachtopfern zu bringenden Speisopfermehls und das Quantum des zum Speisopfermehl gehörenden Weins und Oels bestimmt werden sollte. Num. 15 hat deshalb gar kein Interesse, die Gestalt, in der dieses Mehlquantum zum Speisopfer dargebracht werden sollte, näher zu bestimmen. Da

nun Kurtz selbst zugesteht, daß sein erster Grund vornehmlich nur in Verbindung mit dem zweiten beweisende Kraft habe, da die Stellung der unblutigen Mincha C. 2 zwischen dem blutigen Brandopfer und dem unblutigen Sündopfer sie auch eher als Anhang zum Brandopfer erscheinen läßt, und da zutreffenden Falls auch Kurtz nur die Möglichkeit, aber keinerlei Spur der Wirklichkeit vorkommender selbstständiger Speisopfer nachgewiesen hat, so lassen wir die Frage in suspenso. Für uns hat dieselbe auch keine sachliche, sondern nur eine formale Bedeutung. Denn da wir im levitischen Opfer eine symbolische Darstellung nicht blos der Versöhnungsthat Gottes, sondern eine Darstellung der ganzen Wiedervereinigungsöconomie erkennen, so ist es für uns ohne Bedeutung, ob man jedem Akt in dieser Oeconomie, zu der die Gnadenspendung nicht minder gehört, als die Gnadenerwerbung, gleichmäßig coordinirte Geltung zuschreiben will oder nicht, in specie, ob man die Gnadenmittellehre der Versöhnungslehre coordiniren oder subordiniren will.

§. 83. Die Deutung des Speisopfers auf Christum

a. die Gegengründe.

Ein genaueres Eingehen fordert die von uns adoptirte Deutung des Speisopfers auf Christum. Dieselbe wird von der lutherischen Orthodoxie ziemlich einstimmig, von den Kirchenvätern sporadisch vertreten, von den neueren Theologen aber, da die Orthodoxen mancherlei Auswüchse spielender unhaltbarer Allegorien hinzufügten, und namentlich die Grenzen zwischen dem Speisopfer und dem Brand- und Dankopfer nicht immer scharf zogen, und auch dem Speisopfer mitunter sühnende Kraft zuschrieben, einstimmig aufgegeben. Selbst Kliefoth und Philippi, die im Uebrigen der orthodoxen Deutung des Opfers am nächsten kommen, gehen hier mit den Neueren gleiche Wege.

Wir haben, bevor wir zu ihrer Widerlegung schreiten, die Ansichten der Neueren zunächst zu skizziren.

Unklar und nicht ohne Selbstwidersprüche deutet Hävernick (S. 221): „Das unblutige Opfer, minchah, bezeichnet immer das Resultat des blutigen Opfers, die Erhaltung der mit Gott angeknüpften Gemeinschaft — ... Die unblutige Gabe ist Frucht der menschlichen Arbeit und des göttlichen Segens dabei, sie kehrt wieder zu Gott dem Urheber dieser Gaben zurück“ ... Die minchah enthält (S. 222) „die edelsten Gaben der leblosen Natur ... Diese Gaben bezeichnen den Menschen in seinem idealen Verhältniß zu Gott.“ Dürftig Tholuck (S. 20): „die Speisopfer aus der vegetabilischen Welt dienen zur Vervollständigung des Thieropfers.“ Thalhofer nimmt gar den Charakter einer Abstinenz, einer Eigenthumsstrafe für das Speisopfer in Anspruch, und wird dieserhalb von Kurtz (242) gebührend zurechtgewiesen. Wenig giebt Delitzsch (172): „die eigentliche Idee der minchah ist die dankbare Beschenkung Gottes mit dem von ihm empfangenen Segen und mit dieser Darbringung verbundene Bitte um ferneres freundliches Angedenken.“ Kurtz (S. 241 f.) entwickelt seine Ansicht folgendermaßen: „Das Speisopfer sowohl als das Trankopfer fallen zunächst unter den

Gesichtspunkt des Eigenthums, und zwar des durch eigene Arbeit und Mühe erworbenen, aus eigener Sorgfalt und Pflege hervorgegangenen Eigenthums" ... „mit dem Gesichtspunkt der Früchte des Berufslebens verbindet sich dann auch noch der der Nahrung für Jehovah." Es sei also der Begriff des Eigenthums nur ein dienender, um die Selbsthingabe der Person zu charakterisiren; der Hauptgesichtspunkt bei der minchah sei der der Nahrung; dem Thierfleische gegenüber, dessen Darbringung die Selbsthingabe der Person bezeichne, repräsentiren die Altargaben mehr die Frucht seiner Lebens- und Berufsthätigkeit; sie bezeichnen die geistliche Nahrung, die das Volk gewirkt hat, die es seinem Gott als bundesmäßige Leistung, als Zeugniß der Bundesbewährung darzubringen verpflichtet sei" ... Einfacher und klarer sagt Hengstenberg (650), das Brand- und Friedensopfer stelle die Person des Opfernden dar, das Speisopfer seine Werke; oder (O. S. 44) „das Speisopfer stellte den Fleiß in guten Werken dar ... die Verbindung des Speisopfers mit dem Brandopfer weist darauf hin, daß den guten Werken nothwendig die Weihung und Hingabe der ganzen Person vorangehen muß, aber eben so nothwendig auch gute Werke ihr folgen müssen."

Keil hingegen (249) erklärt die Speisopfer als die Nahrung, die Israel seinem Gott darbringe; aber nicht als Früchte (251), die der Geheiligte bringe, sondern die er selbst genieße, an denen er sich erlabe; also „nicht die guten Werke als das in Kraft des göttlichen Geistes gewirkte Produkt der Heiligung, sondern die aus dem Fleiß in guten Werken resultirende Frucht des Heils und der Seligkeit brachte der Israelit in diesem Speisopfer seinem Gotte dar, um sie in seiner Gemeinschaft zu genießen, und im Genuß derselben einen Vorschmack der ewigen Freuden beim Herrn zu empfangen."

Kliefoth wiederum deutet (83): „Wenn dem Menschen Sühne und Vergebung zu Theil geworden ist, so muß es auf Grund derselben auch zwischen Gott und Menschen wieder zum Umgang, zur gegenseitigen Lebenshingabe kommen, und eben dies stellt sich auf dem alttestamentlichen Gebiet im unblutigen Opfer dar" (87). Der Gegenstand der Darbringung im unblutigen Opfer ist also eigentlich die eigene Persönlichkeit, das eigene Leben des Opfernden" ... (88). „Das unblutige Opfer ist die Vollziehung der gegenseitigen Lebenshingabe zwischen Gott und den Menschen: es stellt sich darin dar, wie der Mensch alles, was er ist und hat und thut, von Gott empfängt, und darum es alles seinem Gott ergiebt, um es geheiliget zum Segen von Gott wieder zu empfangen" (vgl. S. 104); und zwar während er im Brod das Thatleben, im Oel das Gedankenleben darbringt (S. 108), stellt dies Opfer des Weins die Darbringung der ganzen Persönlichkeit dar. — Mit den vorigen im Wesentlichen übereinstimmend und gewissermaßen die Quintessenz der neueren Speisopfertheorie wiedergebend bezeichnet Philippi (316) das Speisopfer als das Symbol der guten Werke „denn die guten Werke ruhen auf der vorgängigen Selbsthingabe der ganzen Person an den Herrn." Eben so Kahnis (272): „Die Speisopfer faßt man am einfachsten als Symbole der guten Werke, in welchen der Mensch das Seine thut, daß das Reich Gottes komme."

§. 84. Die Deutung der minchah auf Christum.
b. Widerlegung der Gegengründe.

Gegen diese ganze neuere Theorie nun aber sprechen die erheblichsten Gründe:

a. Dieselbe leidet an einer wesentlichen Unklarheit, und gewährt für das Speisopfer keine reinliche Scheidung vom Brandopfer einerseits und vom Dankopfer andererseits. Wir haben wenigstens unsererseits völlig vergeblich versucht, uns klar zu machen, was darunter zu verstehen sei, daß, nachdem Jemand im Brandopfer bereits seine Person dem Herrn geweiht und in den Opferbrand zu eigen gegeben habe, er nun noch außerdem seine Werke ihm weihen soll. Wie will man denn die Hingabe der Person scheiden und unterscheiden von der Hingabe der Kräfte und des Lebens? Und für diese unvollziehbare Scheidung sollte der mit seinen Symbolen so knappe Opfercultus ein so völlig neues Symbol ausgesetzt haben? Dem aufmerksamen Beobachter wird es nicht entgehen, wie unsicher und schwankend die neueren Ausleger hier sind, und schon die obigen Citate beweisen, daß Mancher unter ihnen genau dasjenige dem Speisopfer zuweist, was theilweis schon er selbst, viel mehr aber alle anderen dem Brandopfer zuerkennen.

b. Das Material des Speisopfers soll seine prinzipielle Deutung finden „als Früchte der Erde." Zu den „Früchten des Landes" aber gehört neben Brod und Wein vor allem auch der Honig, und zwar so sehr, daß den Kindern Israels in Egypten das Land der Verheißung als das Land der Milch und des Honigs gilt. Der Honig (unter dem auch der Traubenhonig von allen Auslegern als mit einbegriffen angenommen wird) ist aber nicht nur Ererndtetes und Erarbeitetes, sondern wird ausdrücklich unter den an den Herrn zu entrichtenden Erstlingen mit gezählt (2 Chron. 31, 5). Gilt also die von Kliefoth aufgestellte Grundanschauung für die Deutung der Speisopfergaben als „Darstellung der erarbeiteten Nahrung, und Frucht des Landes", so durfte der Honig gar nicht ausgeschlossen sein. Andererseits würde das Salz kaum die durch Händearbeit erworbene Landesfrucht repräsentiren können, die zur Darstellung der eigenen Person sich eignete; noch viel weniger der Weihrauch.

c. Dem Israeliten lag es überhaupt ganz fern, die gedachten Gaben als Frucht seiner Arbeit anzusehen; er genoß sie als göttliches Geschenk und Gabe. Gott giebt dem Israeliten, und nicht dieser seinem Gotte, sein Korn, Oel und Most (Neh. 2, 8; Joel 2, 19); ja Gott rechtet mit Israel darum: „Meine Speise, die ich Dir zu essen gab, Semmel, Oel, Honig, legtest du den Götzen vor zum süßen Geruch" (Hes. 16, 19); das ist ungefähr das Gegentheil der von Kliefoth geltend gemachten Anschauung.

d. Zum Trankopfer wurde nach Num. 28, 7 auch schekar „der künstliche Wein" verwandt; wie soll dieses Kunstprodukt unter die Erträge des Feldes gerechnet werden?

e. Völlig unklar und unhaltbar ist auch der neuconstruirte Begriff der Gottesnahrung, die in der Bundestreue bestehen solle. Gott

bedarf an ihm selber kein Brod. Wenn mich hungerte, spricht er, wollte ich's dir nicht sagen. Am wenigsten können wir ihm das, was er uns gegeben hat (Hes. 16, 19) unter der Form der Nahrung für ihn wiedergeben. Was eine Nahrung Gottes (Num. 28, 2) sein soll, muß mehr sein als Menschenthun. Gottes Wohlgefallen und süßer Geruch kann nur der sein, dem er selbst das Zeugniß giebt: „dies ist mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe." Als ewiger über der Welt thronender Gott im Himmel bedarf er an sich keiner Nahrung; wo er Nahrung nimmt, und als Feuerbrod verzehrt, thut er dies aus Herablassung zu dem Menschen, wie etwa ein Vater auch die Erstlingsarbeiten seines Kindes ihm zu Liebe mit Wohlgefallen annimmt. Soll je von einem Brode Gottes die Rede sein, welches Gott Nahrung brachte, so kann nur das gemeint sein, daß Gott auch in der Welt, in den Gläubigen lebt, und diese der Nahrung bedürfen, damit Gottes Leben in ihnen erhalten und gemehret werde. Das aber geschieht nur durch den Sohn Gottes selbst, der das Brod des Himmels ist, vornämlich in Gestalt von Wort und Sacrament. Völlig verfehlt müssen wir aber den Versuch erachten, dem blutlosen Schemen einer Nahrung für Gott im Himmel dadurch Wesen zu geben, daß man (wahrscheinlich dazu inducirt durch das „Salz des Bundes" im Speisopfer, Lev. 2, 13, welches Salz man sonst wohl nicht füglich unter den Begriff der selbsterarbeiteten Nahrung bringen und zur Darstellung des Speisopfers als einer Selbsthingabe verwerthen konnte) den Gehorsam des Volks als „bundesmäßige Leistung" darstellte. Die bundesmäßige Leistung bestand in Zehnten und Erstlingen und gehört in die Kategorien der Gaben, die an den Altar vor Gott, aber nicht auf den Altar zu Gott gebracht wurden. Als Huldigungsgabe konnte, ja mußte dem Herrn auch gesäuertes Brod gebracht werden, während von dem Speisopfer der Sauerteig streng ausgeschlossen blieb; deshalb kann die minchah nicht unter den Begriff der Huldigungsgabe gebracht werden.

f. Die neuere Anschauung läßt den Umstand nicht zur Geltung kommen, daß vom Speisopfer nur die ascara als Gottes Speise zu ihm aufstieg, während der größte Theil der minchah den Priestern zur Speise verblieb. Diese ascarah aber bezeugte, daß die Mincha zur Nahrung des priesterlichen Volkes (in Wort und Sacrament) vornehmlich bestimmt war. Keil's Deutung sucht zwar diese Klippe zu vermeiden, aber was derselbe denkt, wenn er den frommen Israeliten die „Frucht der Seligkeit" vor Gott bringen läßt, um sie mit Gott zu genießen, hat sich unserem Verständniß völlig entzogen.

g. Bei der minchah beweist nicht blos die Zuthat des Oels, als Sinnbild des heiligen Geistes, und die Ausschließung der Gährungsmittel Honig und Sauerteig, daß es sich dort um eine objectiv heilige Gabe handle, sondern auch die Bezeichnung der Mincha als „Allerheiligstes" (Lev. 2, 10) schließt die Deutung derselben auf den Werkgehorsam des Menschen völlig aus. Dazu ist es doch durchaus unthunlich, in dem Opfer, welches thatsächlich dargebracht wird, ein Symbol zu sehen für das, was Israel sein sollte, aber nicht war. Unverständlich ist uns auch Hengstenberg's Deutung geblieben (B. 650): „Durch das Verbot,

der minchah Sauerteig beizumischen, wurde angedeutet, daß die guten Werke, durch keine Beimischung des unheiligen Verderbens entstellt, zur geistlichen Speise für den heiligen Gott unbrauchbar gemacht werden dürfen." Welcher Heilige, außer dem einigen Gottes Sohn, hat jemals auch ein einziges Werk oder Gebet gethan, dem nicht das sündliche Verderben beigemischt war?

h. Die Unzulänglichkeit der neueren Deutung macht sich schon darin geltend, daß ihre Vertreter fast gegen ihren Willen gezwungen sind, über sich selbst hinauszugehen. Hengstenberg deutet im Speisopfer das Salz auf „die Gnade im Gegensatz gegen das ungesalzene Wesen der Natur" (47) . . . „Die Natur mußte durch die Gnade geheilt werden." Wie kommt mitten in die Darbringung der Dankbarkeit des geheiligten Menschen hier die heilende Gnade Gottes? Kurtz verwahrt sich gegen den Vorwurf, daß das Oel, welches als Erworbenes Repräsentant des Menschen sei, ja nicht als Sinnbild des Geistes Gottes gelten könne, mit den Worten (250): „Kann das Salz, das doch ebenfalls vom Menschen dargebracht und hinzugethan wird, als das Salz des Bundes deines Gottes (Lev. 2, 13) bezeichnet werden, so mag man auch wohl das Oel als das des Geistes Gottes ansehen dürfen." Wir antworten, daß er nur fortfahren darf: „so mag das Brod auch den Sohn Gottes als Lebensbrod abbilden und der sein Blut darstellende Wein als Lebenstrank angesehen werden." Gerade die im Mincha-Gesetz selbst gegebene Deutung des Salzes auf den Bund mit Jehovah weist uns darauf hin, daß wir uns hier auf dem Gebiet nicht der Huldigungen und Dankbarkeitsbezeugungen, sondern der Bundesgnade und dadurch der Gnadenmittel bewegen. Kliefoth erkennt selbst an (103), daß die minchah doch nicht blos eine Steigerung der Idee der Erstlinge und Zehnten sein könne. Er fühlt, daß die minchah, die nach Mal. 1, 11 ewig bleiben soll, auch wenn die übrigen Opfer gefallen wären, doch ein Mehr in sich schließen müsse, das über die Erstlinge (d. h. aber auch über Kliefoth's Grundanschauung von der mincha als einer Selbstdarbringung) hinausreichen müsse. Kliefoth findet dies Mehr darin, daß die Gabe der Mincha eine selbsterarbeitete sei. Sollte aber der Charakter des Selbsterarbeiteten wirklich genügen, um ein Correlat zu der Ewigkeit der mincha bei Maleachi zu geben?

i. Endlich müssen wir gegen die neuere Deutung der mincha das einwenden, daß dieselbe ohne irgendwelchen Boden aus der h. Schrift einfach in der Luft schwebt. Sie gründet sich weder auf die Aussprüche der Thora über die minchah, noch auf die Stellen, in denen bei den Propheten oder im N. T. die mincha erwähnt wird, sie gründet sich nicht auf eine sonst dem A. T. geläufige symbolische Deutung des Mincha-Materials, auch nicht auf die natürliche einfache Deutung der Speise als solcher; sie gründet sich eben nur auf den willkührlich erdichteten, dem alten Testament völlig fremden Begriff einer aus den guten Werken der Frommen bestehen sollenden Gottesnahrung.

§. 85. Deutung der minchah auf Christum.

c. Positive Begründung aus der heiligen Schrift.

Je fundamentloser die neuere Lehre von der mincha sich erwiesen hat, desto fester ist das Fundament der von uns wieder aufgenommenen altorthodoxen Lehre, welche sowohl dem, was in der Opferthora als dem, was von den Propheten über die mincha gesagt wird, als dem, was im neuen Testament als Erfüllung der mincha angeführt wird, ganz genau entspricht.

a. Wir sehen zunächst die Bestimmungen der Opferthora an:

aa. Lev. 2, 10 wird die mincha Kodesch Kodaschim „das Allerheiligste" genannt. Dieser Ausdruck wird im ganzen alten Testament nur in Bezug auf solche Dinge angewandt, die Repräsentanten Gottes selbst, oder mit der göttlichen Substanz in unmittelbarem Rapport sind. Sowie das „Allerheiligste" der Stiftshütte die Wohnung Gottes selber, so war dies „Allerheiligste von dem Feueropfer des Herrn" das Symbol Christi selbst. Alle alttestamentlichen Begriffe von Heiligkeit würden umgekehrt werden, wenn man die selbsterarbeitete Landesfrucht als Symbol der guten Werke des begnadigten Sünders mit dem Namen Allerheiligstes bezeichnen wollte. Wenn der Hohepriester um seiner Doppelstellung willen, die er als Repräsentant des Volks und als Vertreter Christi einnahm, nicht Kodesch Kodaschim, sondern nur Kodesch lajehovah war, wenn die Privatdankopfer, die doch als Opfer und Darstellung der Communion viel mehr waren, als bloße gute Werke, nur als heilig bezeichnet werden, so weist der Name der mincha „Hochheilig" auf Christum selbst hin.

bb. Die Stellung des Speisopfers in der Opferthora (Lev. 2) zwischen dem Brandopfer und Sündopfer läßt vermuthen, daß nicht urplötzlich das Opfersubject gewechselt werde, und daß nicht Lev. 1 und 3 vom Opfer Christi, und dazwischen Lev. 2 vom Selbstopfer des Menschen handeln werde.

cc. Der Unterschied, den die Opferthora macht zwischen den Erstlingsgaben Lev. 23, 17 und freiwilligen Dankopfern einerseits, zu denen auch gesäuerte Brode verwandt wurden, und der minchah andererseits, zu der kein Sauerteig genommen werden durfte, läßt die minchah als über die Würde der freiwilligen Dankesgaben hervorragend erscheinen. Der Unterschied aber ist dahin zu deuten, daß von den durch die Dankopfer repräsentirten, vom Menschen darzubringenden Werken die Sünde nicht getrennt gedacht werden kann, während das in der mincha dargebrachte Opfer völlig sündlos, — also Christus — sein mußte.

dd. Das Oel der minchah tritt nicht als bloßer Stoff auf, sondern ist organisch in die Opferhandlung mit verwoben. Das Speisopfermehl wird mit dem Oel durchknetet, die Speisopferkuchen mit demselben gesalbet. Es ist also entweder nur oder doch auch Salböl; und weist darauf hin, daß die minchah gesalbet werden mußte. Als solche eignete sie sich aber sehr wohl zur Darstellung dessen, der der Gesalbte *κατεξοχήν* hieß, und der nicht blos in der Gestalt des Mehls, sondern auch in der des Kuchens gesalbet wurde, d. i.

dessen ganze menschliche Natur und Wesen nicht blos mit dem h. Geist erfüllet war, sondern der auch bei der h. Taufe ausdrücklich mit dem h. Geist gesalbet wurde.

ee. Durch den Zusatz lereach nichoach, Gott zum süßen Geruch, durch die Bezeichnung ische jehovah, korbani lachmi, wird die mincha dem Brandopfer, welches dieselben Namen trägt, parallel und coordinirt hingestellt. War also das Brandopfer Symbol von Christo, so ist von der minchah das Gleiche zu vermuthen.

ff. Ganz allgemein wird angenommen, daß die Schaubrodte auch eine minchah und zwar die minchah des Heiligen gewesen sind, und daß die Opfer des Heiligen überhaupt unter die Rubrik der minchah gehören. Die neuere Deutung der minchah nöthigt ihre Vertreter daher zu der verzweifelten Annahme, in dem Opfer des Heiligen die Werke der Menschen zu sehen, während die Opfer des Vorhofs die That Christi darstellen sollen, so daß also der Dienst des Heiligen eine Stufe tiefer zu stehen kommt, als der Dienst des Vorhofs. Wir unsererseits schließen rückwärts, daß, so wie die Schaubrote im Heiligen augenscheinlich ein Symbol des h. Abendmahles waren, so auch die mit ihnen verwandte Vorhofsminchah einen analogen Charakter tragen mußte.

gg. Das unblutige Sündopfer des Armen (Lev. 5) ist nach der gewöhnlichen Deutung der minchah eine bisher unüberwundene crux interpretum. Wie soll, wenn nur das Blut sühnende Kraft hat, hier ein unblutiges Speisopfer mit derselben Kraft begabet werden? Daß wir es in jenem Opfer mit einer modificirten minchah zu thun haben, erhellt deutlich aus der Erwähnung der ascarah V. 12, und der Ueberweisung des Restes an den Priester (V. 13). Soll nun die mincha nur Repräsentant der Werke des Menschen sein, so ist eine Deutung dieser Sündopferminchah absolut unmöglich; nie und unter keinen Umständen darf den Werken des Menschen sühnende Kraft beigelegt werden, während die Schwierigkeit noch am leichtesten zu beseitigen sein wird, wenn die minchah ein Typus auf Christum hin ist.

b. Mit den angeführten Bestimmungen der Opferthora und ihrer Deutung stimmt die Erwähnung der mincha in den übrigen Theilen des alten Testaments, namentlich bei den Propheten, genau überein.

aa. Joel 2, 14 wird das Fehlen der minchah und nesek als eine Strafe des Herren über die Ungehorsamen bezeichnet, und für den Fall der Umkehr Israels als ein neuer Segen es beschrieben, daß „der Herr wiederkehren wird, und hinter ihm zurücklassen die minchah und nesek für Jehovah." Hier wird das Speisopfer doch offenkundig als eine Gnadengabe des Herren an sein Volk beschrieben, die er „hinter sich" lassen wird, wenn er selbst wieder bei seinem Volke gewesen ist. Allerdings wäre es ja auch möglich, den Bundesgehorsam Israels unter der Gestalt eines von Gott an Israel geschenkten Segens aufzufassen; aber einfach und ungezwungen ist dies nicht, während nach unserer Deutung wir hier nur der im A. T. weit verbreiteten Anschauung wieder begegnen, daß Gott seine Gnadenmittel, namentlich sein Wort und den Opfercultus dem Volke um seiner Sünden willen entzieht, aber wenn es sich bekehrt, auch restituirt.

bb. Dan. 9, 27 wird gesagt, daß das Speisopfer mit Christi vollendetem Erlösungswerk abgethan werden soll; so ist also anzunehmen, daß, da der Herr nicht gekommen ist, das Gesetz aufzulösen, sondern zu erfüllen, die Speisopfer auch irgend welche weissagende Beziehung auf Christum hatten, zumal dieser Weissagung auf die Abschaffung der minchah in Jer. 33, 18 und Mal. 1, 10. 11; 3, 3. 4 die Verheißung einer ewigen mincha gegenübersteht.

cc. Mal. 1, 10. 11 spricht der Herr: „Keine Freude habe ich an euch, und die mincha mag ich nicht von Eurer Hand; sondern von Sonnenaufgang bis zum Niedergang soll mein Name groß werden, und an allem Ort soll meinem Namen geräuchert und dargebracht werden eine reine Minchah; denn mein Name soll groß sein unter den Heiden." Hier wird gesagt, nach welcher Seite hin die minchah im messianischen Reiche ihre Erfüllung finden soll, nämlich so, daß an die Stelle derselben die Verherrlichung des großen Namens Gottes unter den Heiden treten soll. Diese aber geschah vornämlich durch die Predigt des Evangelii; und da dieser Weissagung die entsprechenden Stellen im N. T. zur Seite gehen (s. u.), so schließen wir uns der einstimmigen Auslegung unserer Orthodoxen an, die aus dieser Stelle einen Hauptbeweis entnehmen, um die Deutung der minchah als Verwaltung des Wortes Gottes zu erhärten.

dd. Korah's Opfer wird 4 M. 16, 15 ein Speisopfer genannt, und war es auch. Da aber Korah's Ungehorsam gerade auf Anmaßung geistlicher Amtsfunktionen hinauslief, so mußte seine Verwerfung sich gerade an die Ausübung desjenigen Opfers anknüpfen, in welchem das Amt der Gnadenmittelverwaltung symbolisch dargestellt wurde.

ee. Jes. 66, 20. 21: „Und sie werden bringen eure Brüder aus allen Heiden, als eine mincha dem Herren ... zu dem Berge meiner Heiligkeit, Jerusalem, spricht der Herr, gleichwie die Kinder Israel die mincha bringen im reinen Gefäß zu dem Hause Gottes; und ich werde auch von ihnen etliche nehmen zu Priestern und Leviten, spricht der Herr." Hier wird wiederum gesagt, daß die Heiden selbst in ihrer Person eine minchah sein sollen, dadurch, daß sie Verwalter und Träger des Gnadenmittelamts werden.

ff. Sehr wohl paßt auch die Weissagung Jes. 4, 2, wo der Messias „die Frucht der Erde" genannt wird, auf unsere Deutung der mincha, zumal er selbst sich Joh. 12 mit einem Waizenkorn vergleicht.

gg. Eben so stimmen auch die Weissagungen Ps. 45, 8; Jes. 11, 2; 61, 1, in welchen der Herr als ein zu seinem Messiasamt Gesalbter dargestellt wird, zu der von uns adoptirten Deutung der Mincha-Salbung. Das „Freudenöl" (Ps. 45, 8) dürfte nicht leicht auf die königliche Salbung zu deuten sein, da es mit der Salbung der „Gesellen" gleichgestellt wird, und allgemein deuten alle alten Orthodoxen diese Stelle auf die Salbung der mincha. Und wenn gleich wir die Beweiskraft dieser Stelle und der von Jes. 11, 2 nicht allzuhoch veranschlagen, weil ja namentlich die letztere vorzugsweise auf die königliche Salbung zu deuten ist, so ist dagegen Jes. 61, 1 eine unverkennbare Hinweisung darauf, daß der Herr als Träger des prophe-

tischen, ja ganz allgemein des Gnadenmittel-Amtes seine Salbung erhalten soll, daß er also eine mincha in der von uns festgehaltenen Bedeutung sein soll.

hh. Sacharja 9, 17 giebt als besonderen Vorzug und Ausprägung der heiligen Signatur des begnadigten Gottesvolkes an: „Korn, das Jünglinge, und Most, der Jungfrauen erzeugt." Sollte er hierbei an das gewöhnliche Korn und den gewöhnlichen Wein gedacht haben? Solches Brod und solchen Wein, aus dem Jünglinge und Jungfrauen ihre Nahrung zogen, hatten auch andere Völker. Israels Vorzug aber war, daß sie in der minchah heiliges Korn, heiligen Wein besaßen. Und dieser heiligen Elemente Frucht war die Erzeugung der geistlichen Gotteskinder. Gotteskinder jedoch werden wohl aus Gottes Wort und Sacrament erzeuget, aber nicht aus den Früchten eigener guten Werke.

ii. Wir haben bereits oben auf die auffallende Thatsache hingewiesen, daß auch ganze Opferhandlungen (mit Einschluß ihres blutigen Theils) mit dem Namen minchah bezeichnet werden (Gen. 4, 3—5; Richt. 6, 18; 1 Kön. 16, 36; 1 Sam. 2, 17; 26, 19); dieser seltsame Sprachgebrauch würde völlig unerklärlich bleiben, so lange die mincha nur als das aus dem eigentlichen grundlegenden Opfer Christi entspringene Dankopfer des Gläubigen angesehen wird. Das pars pro toto kann doch nur da in Anwendung kommen, wo die pars eben einen Haupttheil des Ganzen in der Weise darstellt, daß der Gesammtcharakter des Ganzen sich in ihr abspiegelt, und nicht da, wo die betreffende pars nur ein verhältnißmäßig untergeordnetes Stück des Ganzen ist. Findet aber die minchah als „Allerheiligstes" neben dem allerheiligsten Leibe des Brandopfers in Christo ihre Erfüllung, so läßt es sich eher verstehen, wie auch die gesammte Opferhandlung als mincha bezeichnet werden kann.

c. Wenn nun gleich die meisten der angeführten Stellen, jede für sich betrachtet, auch eine andere Deutung als die unsrige zulassen, wenngleich namentlich ja die prophetischen Stellen ihrer verhüllten Gestalt gemäß vieldeutig sind, so erhält die von uns acceptirte Deutung doch nicht blos durch die Zusammenfassung aller einzelnen Aussprüche, die überall ihr Strahlenlicht aus dem Centrum unserer Deutung empfangen, sondern insonderheit durch die unverkennbar klar hervortretende Auslegung des neuen Testaments ihre zwingende Beweiskraft.

aa. Von der mincha handelt ganz zweifellos der Ausspruch Hebr. 10, V. 10. In V. 5—9 führt der Verfasser die Stelle aus Ps. 40, 7—8 an, und lehrt, daß dieselbe in Christo ihre Erfüllung gefunden habe, dem der Herr als dem rechten Schlachtopfer und Speiseopfer den Leib zubereitet, und der das Brandopfer und Sündopfer durch seinen Gehorsam erfüllet habe. Hier übersetzt er, wie die Vergleichung mit dem hebräischen Grundtext lehrt, zweimal sebach durch *θυσία;* minchah durch *προσφορά,* olah durch *ὁλοκαύτωμα,* und chataah durch *περὶ ἁμαρτίας,* und fährt dann fort V. 10: „in welchem Willen wir geheiliget sind durch die *προσφορά* des Leibes Christi einmal." Wir erhalten also, da in diesem Zusammenhange *προσφορά* die Uebersetzung von minchah ist, den Gedanken: Unsere Heiligung geschieht durch die

mincha des Leibes Christi, d. h.: Christi Leib ist die mincha, und zwar also, daß (wenn das Brandopfer und Sündopfer in dem Gehorsam Christi überhaupt, mit dem er seinen Leib, d. h. sich selbst Gott zum Opfer gebracht hat, ihre Erfüllung finden V. 6. 7), Christus als mincha Heiligungsmittel ist, daß also die Heiligung der Gläubigen von Christo als mincha ausgeht, was genau unsere Deutung der mincha wiedergiebt.

bb. Hebr. 8, 3 wird das Thema einer längeren Darlegung mit den Worten hingestellt, daß so, wie jeder Hohepriester Gaben und Opfer (mincha und sebach) zu opfern von Gott eingesetzt sei, also auch Christus, der rechte Hohepriester, etwas haben müsse, was er opfere. Die Feststellung dieses Opferobjects wird unterbrochen durch die Ausführung des Zwischengedankens, daß die alttestamentlichen Opfer nicht genügten zur Erfüllung ihrer Aufgabe, und wird dann 9, 14 dahin vollzogen, daß Christus selbst Gegenstand seines Opferns sei; C. 9, 23 wird dann der Hauptgedanke wieder aufgenommen, daß Christus also bessere Opfergaben bringen mußte; als diese bessere Opfergabe wird wiederum Christus selbst V. 28 angegeben, und die Ausführung gipfelt C. 10 V. 5 f. in der Angabe, daß alle Opfer in Christo erfüllt seien, und V. 10, wie wir oben nachgewiesen haben, in der Angabe, daß der Leib Christi die Erfüllung der mincha, also das rechte vollgenügende Opferobject sei, in welcher mincha nach V. 14 die Vollendung der Geheiligten für ewig gesetzet sei.

cc. Hiermit stimmt der Ausspruch Pauli Eph. 5, 2 überein: „Christus hat sich selbst für uns zur προσφορὰ und θυσία (minchah und sebach) dargegeben, Gott zum süßen Geruch." Hier wird Christus mit directen Worten als Gegenstand der minchah angegeben.

dd. Nach Hebr. 5, 1 opfert jeder Hoheprieſter δῶρά τε καὶ θυσίας, das heißt mincha und sebach „für die Sünden." Die moderne Anschauung beweist sich hier als völlig unzulässig, denn sie würde im Widerspruch mit der ganzen Bibellehre von der Versöhnung besagen, daß eine Huldigungsgabe und Gehorsamsleistung „für die Sünden" sollte dargebracht werden können; während dieser Ausspruch, wenn man die Erfüllung der mincha in den Gnadenmitteln annimmt, mit dem Sacramentsworte „für euch vergossen zur Vergebung der Sünden" in voller Uebereinstimmung ist.

ee. Der Herr Jesus bezeichnet sich selbst als die Speise für die Welt, und zwar bedient er sich dazu genau derjenigen Bezeichnungen, die wir als Elemente der minchah des alten Testaments finden. Er nennt sich nicht nur den Weinstock, aus dem die Jünger als Reben ihren Saft ziehen sollen, nicht blos das Waizenkorn (Joh. 12, 24), das in die Erde geworfen werden muß, damit es ersterbe und viel Frucht bringe, sondern führt Joh. 6 in detaillirter Darlegung aus, daß er das Brod sei, das vom Himmel gekommen sei, und der Welt das Leben gebe (wie schon Johannes Cap. 1 von ihm gesagt hatte, daß in ihm das Leben war, und das Leben war das Licht der Menschen); mit unverkennbarer Hinweisung auf das h. Abendmahl entwickelt er, wie sein Fleisch und sein Blut (welches wir in Joh. 6 in

erster Linie als seine menschliche Leiblichkeit und seinen Versöhnungstod, in zweiter Linie als die Erfüllung von Brod und Wein im h. Sacrament anzusehen haben) die Speise sei für das geistliche und ewige Leben der Menschen. Auf diese Speise als eine unvergängliche weist er seine Hörer hin (V. 27), die er ihnen geben werde (die sie also nicht aus eigenem Thun sich selbst bereiten sollten). Dazu weist seine Salbung mit dem h. Geist in der Taufe deutlich auf das Oel, und seine Gebete, die er „mit vielem Gebet und Schreien" für uns that (Ebr. 5, 7, vgl. 2, 17; 4, 15) und noch thut (Hebr. 7, 25; 9, 24) auf den Weihrauch der Mincha hin, denn sie werden ausdrücklich als ein Opfer bezeichnet (5, 7), was der Herr darbrachte.

ff. Eben so unverkennbar weisen die vom Herrn für das heilige Abendmahl ausgewählten Elemente auf die minchah hin. Daß der Kelch des heiligen Abendmahls nicht der Passahkelch *), sondern die Erfüllung des nesek war, erhellt aus der Angabe, daß er denselben „nach dem Abendessen" seinen Jüngern darreichte.

gg. Auch auf das andere Gnadenmittel, das Wort Gottes, weist der Herr Matth. 4, 4 hin, indem er dasselbe als die Speise für das Leben der Menschen bezeichnet.

hh. Daß in specie die Verkündigung des Wortes als eine mincha angesehen wird, erhellt aus 1 Cor. 9, 13. 14 verglichen mit Hes. 44, 29 und 4 Mos. 18, 9. In diesen beiden Stellen befiehlt der Herr, daß die Priester ihren Unterhalt haben sollen von der minchah und den übrigen Opfern; und Paulus dagegen sagt: „Wisset ihr nicht, daß die mit dem Heiligthum umgehen, auch vom Heiligthum essen, und die des Altares pflegen, auch des Altares theilhaftig werden? Also hat auch der Herr denen, die das Evangelium verkündigen, befohlen, daß sie vom Evangelio leben sollen." Es wird also das Essen der Mincha mit dem Leben vom Evangelio, und die Mincha selbst mit der Verkündigung des Worts in Parallele gestellt. In Röm. 15, V. 16 sagt Paulus, mit offenbarer Beziehung auf Jes. 66, 20. 21, daß er berufen sei zum heiligen Diener Jesu Christi, der das Evangelium Gottes im heiligen Dienste verwalten solle (d. i. opfern), damit die mincha der Heiden angenehm und im heiligen Geiste geheiliget werde.

ii. Da nun das Gnadenmittelamt ebenfalls eine mincha ist, durch welche der Herr das geistliche Leben der Christenheit vermittelt, so kann Paulus auch von sich sagen (Phil. 2, 17, 2 Tim. 4, 6), daß er geopfert (σπένδομαι), eigentlich „als ein Trankopfer, d. i. zu einer Minchah ausgegossen" werde in seinem Dienst am Evangelio.

kk. Sofern aber vermöge der unio mystica nun Christus bereits das Leben der Gläubigen selbst geworden ist, daß sie sagen können: „Nun lebe ich, doch nicht ich, sondern Christus lebt in mir", so werden sie selbst als eine mincha dargestellt, weil die Salbung (1 Joh. 2, 20. 28) an ihnen haftet, die wir von ihm namentlich zu dem Ende empfangen haben, daß wir ihn erkennen und in ihm bleiben.

---

*) der übrigens als solcher in der Thora überhaupt gar nicht erwähnt wird.

§. 86. Belege aus den Zeugnissen alter Kirchenlehrer.

Indem wir als Resultat unserer Untersuchung das festhalten, daß die minchah den Herrn Christum selbst darstellt, sofern er nicht Versöhnungsmittel, sondern Lebensspendung und durch die Gnadenmittel geistige Speise für die Welt ist, daß erst in zweiter Linie die gläubige Gemeinde (die principaliter die die minchah Genießende ist), um des von ihr genossenen Christus willen, der in den Gläubigen auch für andere ein Lebensquell ist, namentlich in den Personen der die Gnadenmittel verwaltenden Amtsträger ebenfalls zur minchah, d. h. zum Lebensbrod wird, bleibt uns schließlich noch übrig, nachzuweisen, daß die von uns vertretene Anschauung keine neue, sondern recht eigentlich die altkirchliche ist. Wir geben daher hier, die Special-Ausführung dem folgenden Paragraphen überweisend, einige allgemeine Zeugnisse der Alten. Diese sind zwar in ihren Aussprüchen nicht durchweg sich selbst gleich, schweifen in willkührliche Minutien ab, widersprechen einander, lassen die nöthige Begründung aus Gottes Wort vielfach zurück, greifen auch insonderheit darin fehl, daß sie der mincha mitunter sühnende Kraft zuschreiben und das Gebiet der Heilserwerbung von dem der Heilsspendung nicht genugsam unterscheiden. In der Regel aber werden sie durch jenen feinen Takt, den ihnen das wirklich gründliche Schriftstudium gewirkt hat, geleitet, das richtige zu treffen, wie folgende Aeußerungen bezeugen.

Brenz sagt: „Wenn die Mincha erwähnt wird und die Gebräuche bei ihrem Essen, sollen wir nur an die Gemeinschaft der Güter Christi erinnert werden, welche uns durch das Evangelium und die Sacramente Christi dargeboten, und im Glauben von uns angenommen werden." Calov: „Das Opfer der mincha bedeutet Christum, der am Kreuz unser Opfer, im Abendmahl unsere Speise ist. Ihn essen nur die Priester, d. h. die rechten Christen, denn diese sind nach 1 Petr. 2, 9 Priester vor Gott; nur Männer, nicht Frauen; nicht als ob die Frauen keinen Antheil hätten an Christi Gnade (1 Petr. 3; Gal. 3), sondern anzuzeigen, Christus gehe nur die an, welche nicht unbeständig durch mancherlei Meinungen der Lehre hin und her sich treiben lassen ... an einem heiligen Ort; denn das heilige Abendmahl soll nur von Gläubigen, den wahren Gliedern der Kirche, nicht in den Conventikeln der Häretiker gefeiert werden." Calov: „Das Speisopfer war ein Typus des wahren Himmelsbrodes (Joh. 6), welches mit Freudenöl gesalbet (Ps. 45, 8), den Weihrauch seines Gebets und das Salz seiner Thränen Gott opferte" (Ebr. 5, 7). Luther (jen. tom. 4. fol. 33, b): „Die Speisopfer sind fast die edelsten von allen Opfern, bedeuten aber das lautere Evangelium." Brenz: „Daß der heilige Geist wollte, daß dem Brandopfer allzeit ein Maß Semmelmehl und Oel beigefügt wurde, bedeutete, daß das Opfer Christi unsere geistige Speise und Trank war. Denn wie das Brod des Menschen Herz stärkt, der Wein es erfreut, so erhält uns Christus nicht blos durch sein im Glauben angenommenes Opfer in den Trübseligkeiten dieser Welt, sondern auch im Tode zum ewigen Leben. Ich bin das lebendige Brod, spricht er, das vom Him-

mel herabgestiegen ist. Wenn jemand von diesem Brode ißt, der wird leben." Joh. Gerhard (104 b): „Das unblutige Opfer bedeutete, daß die Frucht des von Christo dem Lamm Gottes auf dem Altar des Kreuzes gebrachten Opfers bis in Ewigkeit dauern sollte." Lange: „Christus als das rechte Brod vom Himmel, als die rechte Speise mit dem Freudenöl des heiligen Geistes gesalbt, voll geistlichen Gebetsweihrauches hat sich selbst für das Leben der Welt dahingegeben, und zwar dergestalt, daß er sich seinen gläubigen Gliedern als geistlichen Priestern auch reichlich zu genießen gab, und sie damit auch selbst zu Opfern machte, die mit dem heiligen Geist des Gebets gesalbet und also Gott angenehm waren." (Die Aussprüche von Molitor und Lasaulx s. §. 25 und 26.) Weitere Zeugnisse der Alten sparen wir uns auf die Spezialdarstellung der folgenden Paragraphen auf.

§. 87. Spezialdeutung von Brod und Wein in der minchah.

Es bleibt uns, nachdem wir im Vorigen die biblische Grundlage für die Deutung der Mincha im Allgemeinen gewonnen haben, die Auslegung der Spezialitäten in diesem Opfer übrig, die unsere Deutung überall bestätigen.

1) Was zunächst die Wahl des Brodes zum Substrat der Darstellung Christi als der Lebensspeise betrifft, so war es unmöglich, irgend ein treffenderes Symbol aufzufinden, als dieses durch Gottes Segen der Erde geschenkte edle kräftige Nahrungsmittel, welches wie in der deutschen, so auch in der hebräischen Sprache den ganzen Umfang aller „Nothdurft und Nahrung dieses Leibes und Lebens" bezeichnet. Daß der Herr auf geistigem Gebiet das Wort Gottes (Matth. 4, 4) als das rechte Lebensbrod hinstellt, und daß er sich selbst, seine Menschwerdung und Tod als das im Glauben zu essende, und seinen Leib und Blut als das sacramentlich zu genießende Lebensbrod bezeichnet, haben wir bereits gesehen. Wir haben hier aber auch nach dem Grunde zu suchen, warum das Brod der Mincha in dreifacher Gestalt, als feines Mehl, als Sangen und als Kuchen, dargeboten wird.

Die Sangen waren noch grüne Aehren, am Feuer gedörrt und dann zerstoßen; sie bezeichnen, daß Christus für Anfänger im neuen Leben sich in der allereinfältigsten Gestalt darbietet zur Speise. Das Mehl, als feines Waizenmehl, deutet an, daß Christus das edelste von allen Gewächsen der Erde, und zugleich die edelste Speise sei. Die Mehlsgestalt ist in Bezug auf den Charakter des Brods als Speise, die Gestalt der Stofflichkeit, und deutet an, daß Christus sich selbst in der Weise dem Menschen zur Speise darbietet, daß er je nach der Eigenthümlichkeit der einzelnen Charaktere auch in verschiedenen Gestaltungen sich ausprägen läßt. Die Kuchengestalt ist die vollkommenste, sie stellt Christum das Lebensbrod als völlig fertig zum Genuß dar, als ausgeprägte Lehre der Schrift und als bereites Mahl im Sacrament.

Für den Unterschied in der Bereitung des Brods, sei es im

Ofen, in der Pfanne oder auf dem Rost, läßt sich die symbolische Deutung nicht leicht feststellen, zumal der sprachliche Sinn der jene Geräthe bezeichnenden hebräischen Wörter nicht einmal sicher zu bestimmen ist; indem z. B. etliche Ausleger das Wort Rost mit „Becken" vertauschen, während die heute ziemlich allgemein angenommene Uebersetzung „Rost" sich schon bei Origenes findet. Wir bleiben in unserer Deutung daher hier bei dem allgemeinen Satze stehen, daß Christus als Lebensspeise verschiedene Zubereitungsarten erleiden kann, daß z. B. das Wort seiner Lehren verschiedene Darstellungen erfahren kann, bei welchen bald diese bald jene Seite der Lehre in den Vordergrund und ins Centrum gestellt wird; so wie ja auch schon die Gestalt des Herrn im Johannesevangelio, obgleich man die aus den Synoptikern überall wiedererkennt, doch auch ihren besonderen Typus trägt.

Nur anführen, ohne selbst zuzustimmen, wollen wir die Deutung einzelner Alten über diesen Punkt: Calov sagt: Christi Fleisch ist eine Minchah, die im Mutterleibe der Jungfrau, wie im Ofen zubereitet, in der Pfanne des Leidens gedörrt, am Roste des Kreuzes gestorben ist, damit sie uns im heiligen Abendmahl und im Worte des Evangelii Nahrung bereite. Starke findet in der Ofenhitze ein Vorbild der großen Leibes- und Seelenangst Jesu; Origenes: „Der Ofen zeigt an, was an sich tiefer ist, also das Unergründliche in den heiligen Schriften, die Pfanne das, was oft hin und her gewendet werden muß, ehe es gar wird, der Rost, was offenbar ist, und leicht mit bloßem Auge gesehen werden kann. Dies weist auf die dreifache Schrifterklärung hin, die mystische, die moralische und die geschichtliche." — Wir können solchen Deutungen nur den Werth von Einfällen zuerkennen.

Der zweite Hauptbestandtheil des Speisopfers, der Wein, wird in der eigentlichen Opferthora (Lev. 1—7) auffallender Weise gar nicht erwähnt, das Trankopfer überhaupt erst durch späteren Zusatz Num. 15. 28. 29 in den Cultus eingeführt; wie das ja öfters im Pentateuch vorkommt, daß vorher erlassene Bestimmungen durch spätere Gesetze ihre Ergänzung oder Modifikation erfahren. Da das Speisopfer überhaupt für die Nachkommen (Ex. 29, 42) und für die Zeit, wenn die Kinder Israel in das Land Canaan gekommen sein werden (Lev. 23, 10), bestimmt war, so wird selbst für den Fall, daß in der Wüste trockene Menachoth gebracht sein sollten, doch anzunehmen sein, daß mit dem Eintritt in das Land Canaan dieser Ausnahmszustand dem bestimmt geordneten Gesetze (Num. 15), daß kein Brand- und Dankopfer ohne minchah, und keine minchah ohne Oel und Wein gebracht werden sollte, gewichen sei.

Was die symbolische Deutung des Weins betrifft, so haben wir, weil die mincha Speise und Trank darstellt, vor allen Dingen den Wein als Getränk zu deuten. So wird er beschrieben als Trank des Noah 1 M. 9, 21, Isai 27, 25, der Söhne Hiob 1, 13, als Bedürfniß zum Leben Sirach 39, 31; 1 Tim. 5, 23; ja als Trank für Gott selbst (Richt. 9, 13). Aber so wie Brod und Wasser die allernothdürftigsten Bedürfnisse befriedigen, und daher als das Brod des Armen gelten, so ist Brod und Wein zusammen ein Bild der Wohlhabenheit,

des befriedigenden Genusses in äußerlichen Gütern; der Wein erfreut des Menschen Herz (Ps. 104, 15; Pred. 10, 19, Sir. 40, 20) und erquickt des Menschen Leben (Sir. 31, 32), wird den betrübten Seelen gegeben (Spr. 31, 6) und soll guten Muth machen (Pred. 9, 7), so daß der Herr, der ja die Welt aus dem Elende zur seligen Freude zu berufen gekommen war, sein erstes Wunder sein läßt, daß er aus Wasser Wein macht (Joh. 2, 3. 10. 11). Da also zur Vervollständigung einer rechten Mahlzeit auch Wein gehörte, so durfte auch die als Gottesbrod bezeichnete minchah nicht ohne Wein bleiben. Es soll damit angedeutet werden, daß das rechte Gottesbrod nicht blos nährt, sondern auch erfrischt, erquickt, fröhlich macht. Der Trost der betrübten Herzen aus dem Evangelio, die dadurch gewonnene Freudigkeit beim Zutritt zum Gnadenstuhl und die Fröhlichkeit zu zeugen und zu leiden um des Namens Jesu willen, entspricht dem Wein des Trankopfers.

Aber weil, wie wir gesehen haben, die minchah Symbol des Sohnes Gottes selbst ist, so müssen wir für die Symbolik des Weins nach das zweite Moment hinzunehmen, daß der Wein nicht blos noch moderner, sondern auch nach altjüdischer alttestamentlicher Anschauung als „Blut" der Rebe betrachtet wird, wie dies aus Gen. 49, 11 und Deut. 32, 14 ersichtlich ist. Sollte nun Christi Blut späterhin Joh. 6. als trinkbar, ja als „der rechte Trank" dargeboten werden, so konnte dies im alten Testament, wo jeglicher Blutgenuß als ein Greuel bei Todesstrafe verboten war, nicht anders geschehen, als indem man Christum als Weinstock und sein Blut als Weinbeerblut darstellte. Und dies stimmt mit der Symbolik des alten Testaments, in welchem Christus der Keltertreter als mit Blut bespritzt (Jes. 63, 2) und Christus als der Weinstock (Jes. 5) in Gottes Weinberg bezeichnet wird, so wie mit der des neuen Testaments, in welchem der Herr sich selbst den Weinstock nennt (Joh. 15), der mit seinem von ihm ausströmenden Saft die Reben, so lange sie an ihm bleiben, durchdringt, belebt und erhält, völlig überein. Christi Blut als Träger seines Lebens soll nicht blos für uns am Kreuze zur Versöhnung ausgegossen, sondern auch von uns getrunken und dadurch als Fundament und Kräftigungsmittel eines ganz neuen Lebens, des Lebens Christi in uns, dargeboten werden. Der Unterschied zwischen Brod und Wein als ausgespendeten Nahrungsmitteln ist dann der, daß in dem Gnadenmittel der Predigt das Brod die Predigt von der Menschwerdung, von dem Kommen Gottes im Fleische, der Wein die Predigt von Christi Versöhnungstode und vergossenem Blute, und im Gnadenmittel des heiligen Abendsmahls das Brod den Leib, der Wein das Blut des Herrn Jesu sinnbildlich darstellt und wahrhaftig spendet.

Brod und Wein in ihrer Verbindung sind durch die Einsetzung des Herrn so bestimmt als Träger des heiligen Altarsacraments festgestellt worden, daß wir auch in der Opferthora, wo wir sie miteinander finden, an das heilige Altarsacrament zu denken gewiesen sind. Eine Bestätigung hiefür finden wir in den geheimnißvollen Opfergaben des Melchisedek, der ja nach Ebr. 5 und 7 und Ps. 110 ausdrücklich als Vorbild des höheren Priesterthums Christi bezeichnet ist, ferner in

den geistlichen Gaben der Weisheit, welche (Spr. 9, 5) ihre Geladenen auffordert: „Kommt, zehret von meinem Brod und trinket des Weins, den ich schenke", so wie in den Gaben, die auf dem Schaubrodtische im Heiligthum vor Gottes Angesicht standen, und die ebenso, wie Christus der Engel des Angesichts hieß, den Namen Brod des Angesichts Gottes trugen.

Bei der Reichhaltigkeit der Zeugnisse für die symbolische Hinweisung der minchah-Elemente auf das h. Abendmahl ist es nur der vorgefaßten, auf biblische Basis nicht begründeten Meinung der Neueren, und ihrer Neigung, das Opfer überhaupt von Christo ab zu deuten, erklärlich, daß, während die Alten, Kirchenlehrer wie Dogmatiker, fast einstimmig die Beziehung der minchah auf das Altarsacrament anerkennen, die Neueren diese Deutung durchweg aufgegeben haben.

b. Mit unserer Deutung ist die Beantwortung der Frage nach der Verwendung des Weins im Opferakte, über welche in der Thora ausdrückliche Bestimmungen fehlen, präjudicirt. Die Data für diese Beantwortung sind spärlich, und nur soviel scheint festzustehen, daß von dem Wein überhaupt etwas ausgegossen worden ist an den Altar. Bei Sirach C. 50, 17 begegnen wir der Angabe, daß der rothe Wein am Fuß des Altars „Gott zum süßen Geruch" ausgegossen worden sei; Josephus bezeugt, daß der Wein *περὶ τὸν βῶμον*, rings um den Altar, also ähnlich wie das Blut gesprengt worden sei. Num. 15, 5 finden wir die Bestimmung: „den Wein sollst du thun zur olah", woraus einige geschlossen haben, der Wein sei über das Brandopfer ausgegossen worden; da aber das gebrauchte Wort taaseh ist, und nicht tassik, deuten wir diese Stelle auf eine einfache Angabe des zum Brandopfer hinzuzufügenden Quantums an Wein, nicht auf eine Angabe über seine Verwendung bei der Opferhandlung.

Einen deutlicheren Fingerzeig giebt uns Exod. 30, 9, die Bestimmung: „nesek lo tisku alav", Trankopfer sollt ihr nicht ausgießen auf demselben (dem Weihrauchaltar des Heiligen). Man darf wohl mit Sicherheit daraus schließen, daß, wenn in Bezug auf den Rauchaltar ausdrücklich verboten wird, auf denselben Trankopfer auszugießen, auf den Vorhofsaltar wirklich Trankopfer ausgegossen worden sind.

Den von Kurtz aus dieser Stelle gezogenen Schluß aber, als ob das ganze Trankopfer durch Ausgießung auf den Altar seine Verwendung gefunden habe, können wir nicht für berechtigt erachten. Von solchem Ausgießen der ganzen Masse steht in keiner der angeführten Stellen auch nur die leiseste Andeutung. Im Gegentheil weist die Coordination des Weins mit dem Brode wohl mit einer gewissen Nothwendigkeit, so lange nicht für das Gegentheil Gründe beigebracht werden, auf die Annahme hin, daß mit dem Wein als Getränk genau dasselbe Verfahren beobachtet worden sei, wie mit dem Brode als Speise, daß nämlich auch von dem Wein nur eine ascarah entnommen worden ist, um sie mit dem heiligen Brode als den Anbruch des Opfers Gott zu opfern, durch Sprengen theils auf, theils an den Altar, daß aber das Uebrige den Priestern und bei der Dankopfermincha den Opfergästen zum Trinken an heiliger Stätte gegeben wor-

den ist. Die hiergegen geltend gemachte Instanz, daß den Priestern Lev. 10, 9 verboten worden sei, Wein zu trinken an heiliger Stätte, können wir nicht gelten lassen; denn dort wird nur verboten, Wein zu trinken, wenn sie kommen zur Hütte des Herrn (beboachem); sie sollen nicht trunken sein, wenn sie an den heiligen Ort kommen, aus dem sofort hinzugefügten Grunde, „damit sie unterscheiden können, was heilig und unheilig, was unrein und rein ist." Wenn sie also nicht gewöhnlichen Wein, namentlich nicht im Uebermaß genießen dürfen, so oft sie an ihre amtlichen Verrichtungen gehen, so schließt dies keineswegs aus, daß sie nicht sollten als Theil dieser amtlichen Verrichtung selbst ein mäßiges Quantum von heiligem Opferwein trinken, wie sie allerheiligstes Opferfleisch und allerheiligstes Opferbrod aßen. Daß C. 6, 9. 16 und 10, 12. 13 nur von dem Rest der minchah Befehl ertheilt wird, daß sie ungesäuert genossen werden soll, und daß dabei des Weines vom nesek gar nicht gedacht wird, findet darin, daß in diesen ganzen ersten Mincha-Verordnungen überhaupt des Weins mit keiner Silbe gedacht wird, seine genügende Erklärung. Dagegen sehen wir eine Bestätigung unserer Ansicht in Exod. 24, 11, woselbst die Worte: „sie schaueten Gott und aßen und tranken" ausdrücklich bezeugen, daß bei der an das Bundesopfer sich anschließenden Opfermahlzeit die Aeltesten und Priester gegessen und getrunken haben.

Der Wein auf dem Schaubrodtische, der in den keschoth hannesek „Gefäßen des Trankopfers" aufbewahrt wurde (Num. 4, 7) (in welcher Stelle durch diesen Ausdruck auch das Trankopfer als auf dem Schaubrodtische stehend bekundet wird), ist wahrscheinlich, wie die Schaubrode von den Priestern ganz gegessen wurden, eben so ganz an heiliger Stätte von denselben getrunken worden; daß er irgend wie als Trankopfer auf den Rauchaltar gegossen werde, ist ausdrücklich verboten worden (Exod. 30, 9). Da also dieser Wein sicherlich als heiliger Opferwein von den Priestern getrunken wurde, so ist auch von hier aus ein Rückschluß auf das Trankopfer des Vorhofs gestattet.

Wie sehr übrigens die in Bezug auf die Mincha des Heiligthums (Schaubrode, Oel und Weihrauch) gebrauchten Ausdrücke, welche den Heiligthumscultus als eine potenzirte Mincha deutlich erkennen lassen, unsere Deutung der Vorhofsmincha auf das heilige Sacrament überall bestätigen, werden wir seiner Zeit noch spezieller nachweisen.

§. 88. Spezialdeutung von Oel und Weihrauch und Salz in der minchah.

In Bezug auf das dritte Element der minchah, das Oel, ist darüber gestritten worden, ob dasselbe nur eine Zuthat oder ein wesentlicher Bestandtheil dieses Opfers gewesen sei. Im letzteren Falle sollen (Kliefoth S. 101) „Brod und Wein und Oel Alles repräsentiren, was Gott durch den Erdboden (im Gegensatz gegen den Heerdenreichthum) dem Menschen zum Leben und Segen dargereicht hat"; auch Oel und Wein sollen (Bähr 320) „als Existenzmittel, als Repräsentanten des Besitzstandes und Eigenthums" angesehen werden. Dann dient das Oel, coordinirt mit Brod und Wein, als Darstellung des vollen Umfanges der erarbeiteten Früchte, und der Werke des Menschen; das Oel

gilt (Kliefoth 107) als etwas „Menschliches". Andere (Hengstenberg, Keil) erkennen unter dem Oel nur eine Zugabe, welche den Charakter der mincha beeinflusse und bestimme, aber nicht zur Grundsubstanz der mincha gehöre; nach ihnen ist das Oel Sinnbild des h. Geistes, unter dessen Mitwirkung die Speise zwar gewirkt sei, der aber nicht selbst zur göttlichen Feuerspeise gehörte. Wir schließen uns in diesem Streite der Argumentation von Kurtz (246), welcher für die letztere Anschauung sich entscheidet, an.

Ueber die symbolische Deutung des Oels in der minchah sind die wunderlichsten Vermuthungen ausgesprochen worden. Etliche sahen in der Verwendung des Oels nur ein Hülfsmittel zum schnelleren Verbrennen des Opfers, J. D. Michaelis ein Mittel zur Hebung der Oelbau-Cultur, damit die Kinder Israel, an die Fettigkeit des Baumöls zum Genusse der Speisen gewöhnt, nach der Butter Egyptens sich nicht zurücksehnten; etliche meinen mit Maimonides, das Oel sei dem Speisopfer um des Wohlschmacks willen beigefügt, ebenso wie der Weihrauch zum Vertreiben der durch den Opferbrand erzeugten üblen Gerüche; Origenes deutet das Oel auf das Mitleid gegen die Armen, auf die Barmherzigkeit, deren Uebung besonders den Priestern obliege; ähnlich Neumann (340) auf die linde Erquickung der alles durchdringenden, heilenden, friedreichen Macht, „das Geheimniß des himmlischen Lichtglanzes im Oel das Erbarmen Gottes."

Gegen alle diese wunderlichen Deutungen sagt Hengstenberg treffend (B. 645): „Wenige Symbole der Schrift sind in dieser selbst so oft ausgedeutet als das Oel. Das Oel ist durchweg im alten und neuen Testament Symbol des Geistes Gottes" (O. 47); „Oel ist Geist." Ebenso deuten Calov und sämmtliche ältere Dogmatiker.

Aber wenn nun diese Deutung auch feststeht, so fragt sich bei der Vielseitigkeit der Gaben und Wirkungen des h. Geistes, welche Bedeutung *hier* anzunehmen sei. Soll nun an die lindernde Kraft des Oels, den Trost des h. Geistes, an die Fettigkeit des Oels, d. h. den Reichthum des h. Geistes in Gaben, an die heilende Kraft, an die freudenwirkende Eigenschaft, die das Oel zum Sinnbild des h. Geistes eignen, gedacht werden? Maßgebend ist die Umgebung, in der das Oel verwandt wird beim Speisopfer. Es wird in das Mehl geknetet, also mit demselben zu einem gemeinsamen Speisemittel verbunden, es ist also Speise; es wird auf die Kuchenminchah gestrichen, es ist also Salbung; es kommt mit der ascara in den Opferbrand, es ist also Brennstoff. Das Oel der minchah ist also Salbung, Speise und Brennstoff, alle übrigen Deutungen des Oels müssen wir als durch den Charakter der Handlung selbst ausgeschlossen erachten.

In den genannten drei Beziehungen aber wird das Oel vielfach im alten Testament erwähnt; als Salbung Gen. 28, 18; 31, 13; 35, 14; Ex. 13, 15; 30, 24. 26. 40; 40, 9; Lev. 8, 10. 12; Richt. 9, 8; 1 Kön. 19, 16 u. a., als Nahrung 2 Kön. 4, 2; Esra 3, 7; 1 Kön. 5, 11; 1 Chron. 13, 40; 2 Chron. 2, 10. 15; 17, 12; Sirach 39, 31 u. a. O.; als Brennstoff kommt es in der minchah des Heiligthums, als Speisung des Lichts auf dem heiligen Leuchter (Ex. 25, 6; 27, 10) vor. Unsere Deutung ist also biblisch reichlich begründet.

Kliefoth (S. 106 f.) nun legt das Hauptgewicht auf den Charakter des Oels als Brennstoff, nur daß er nicht auf das Brennen des h. Geistes als solchen eingeht. Als Salbestoff, sagt er, sei das Oel Symbol des h. Geistes, als Brennstoff bilde es das heilige Erkenntnißleben des Menschen ab; „das Oel der minchah (S. 107) ist dasjenige Menschliche (!), was entzündet von dem heiligen Feuer Gottes das Licht göttlicher Wahrheit und Erkenntniß giebt; es ist gegenüber dem durch das Brod und Mehl bedeuteten Thatleben des Menschen das Gedanken- und Erkenntnißleben des Menschen." (Weiterhin sieht er dann im Wein das Blutleben, die Seele des Menschen, seine ganze Persönlichkeit, die in der minchah sich Gott zum Opfer darbringe.)

Hengstenberg geht von der Salbungskraft des Oels aus und deutet: „es weist darauf hin, daß die guten Werke, so wie sie auf der Versöhnung ruhen, so nur durch die Gabe des Geistes Gottes vollbracht werden" (B. 645). „Im Geiste sein (O. 47), ist ein Privilegium des Volkes Gottes. So wir aber im Geiste leben, so sollen wir auch im Geiste wandeln (Gal. 5, 25); Gott ist ein Geist, und darum können ihm nur solche Werke gefallen, die vom Geiste durchdrungen und gesättiget sind. Alles andere ist ein todtes Wesen."

Auch diese Deutungen stehen und fallen mit der modernen Ansicht, daß das Speisopfer die Werke der Menschen darzustellen bestimmt gewesen sei.

Wir unsererseits sehen in dem Oel der minchah das Vorbild der Salbung des Herrn Jesu, der wie das Mehl mit dem Oel durchknetet wurde, also von Mutterleibe an voll Geistes war, der wie die Kuchenmincha mit Oel bestrichen wurde, also auch zu der Zeit, wo er zur Speise für die Menschen bereitet, sein messianisches Amt antrat, mit dem heiligen Geiste gesalbet wurde, der mit dem Reichthum der Gaben des h. Geistes begabt war und in Kraft dieses Geistes umherzog und den Menschen die geistliche Speise des Worts bereitete, der wie das Oel verbrannte und sein Licht leuchten ließ in seinem ganzen Wandel und seinem vom Geiste Gottes geheiligten Leben. Wir erkennen ferner im Oel der minchah die Salbung der Gnadenmittel, die göttliche Inspiration, in welcher das Lebensbrod, das Wort Gottes, von den heiligen Männern Gottes empfangen wurde, daß sie es reden konnten, getrieben von dem heiligen Geist, erkennen darin ferner die Amtsgabe des heiligen Geistes, mit welchem die Diener Gottes bei der Ordination erfüllt werden, damit sie dann voller Geist und Kraft ihr Amt führen können, ferner den Reichthum von Gaben, den der h. Geist über seine Heiligen und Gläubigen ausschüttet, daß auch sie „voll Geistes" werden und die Salbung empfangen. Die begeisterte Rede des Petrus am ersten Pfingsttage war eine gesalbte minchah, ebenso wie das fröhliche Bekenntniß des Stephanus und jede gesalbte Predigt und jedes geistvolle Gebet jedes geisterfüllten Zeugen unserer Tage. Wir erkennen in dem Salböl der minchah endlich auch die heilige Andacht, mit der der h. Geist die Sacramentsgäste segnet, und die Sacramentsgaben ihnen zu wahrhaftigem Himmelsbrode gedeihen lässet.

Der **Weihrauch** giebt sich als Sinnbild des Gebets, welches auch

gleich den Duftwolken des Rauchwerkes Gott zu einem süßen Geruch gen Himmel steigt, schon durch den Augenschein zu erkennen, wird aber auch durch ausdrückliche Zeugnisse der h. Schrift in dieser Bedeutung bestätigt. Beim Gebete der Seraphim erfüllt sich der Tempel mit Rauch (Jes. 6, 3. 4); das Räuchern des Priesters im Tempel begleitet das Gebet der Gemeinde im Vorhof (Lev. 1, 10); durch das Räuchern der priesterlichen Fürbitte hemmt Aaron die Plage, die in Israel verderbete (Num. 16, 46. 47), vgl. Lev. 16, 12. 13; ja die heilige Schrift nennt mit direkten Worten das Räuchwerk, das aufsteigt, „die Gebete der Heiligen" (Offenb. 5, 8; 8, 3. 4).

Deshalb hat die Kirche von je her den Weihrauch der minchah als das Gebetsopfer gedeutet. Aber während die Neueren von ihrer einseitigen und verkümmerten Deutung der minchah aus sich nicht höher erheben, als zu dem: „Betet ohne Unterlaß", welches den Gläubigen als Mahnung zuzurufen sei, greifen die Alten in die Tiefe und erkennen in dem Weihrauch der minchah vor allem Christi hohenpriesterliches Bitten, welches für die Erhörlichkeit der Gebete seiner Gläubigen die ebenso kräftige als unerläßliche Grundlage bilde, und die deshalb jeder Träger des hohenpriesterlichen Amts bereits in den Zeiten des alten Testaments vorbildlich täglich im Morgen- und Abendopfer (2 Mos. 30, 7. 8) darbringen mußte.

Brenz sagt: „Weihrauch bedeutet das Gebet Ps. 141, 2: Mein Gebet müsse vor dir taugen wie ein Rauchopfer, mein Händeaufheben wie ein Abendopfer (minchah vespertina) . . . Wie aber keines Menschen als Christi Opfer unsere Sünde gesühnt und uns mit Gott versöhnt hat, so taugte auch keines Menschen Gebet von sich selbst dazu, aufzusteigen zum Himmel, um vor dem Throne der göttlichen Majestät zu stehen; Christi Gebet für seine Kirche ganz allein war so wirksam, daß es nicht nur selbst erhöret ward, sondern auch erlangte, daß so viele unser durch ihn beten, auch erhöret werden. Denn . . . er sagt selbst Joh. 16: was ihr betet in meinem Namen, das wird euch gegeben. Aus dieser Ceremonie des Glaubens stärkten die Patriarchen ihren Glauben im Gebete, daß, obgleich es schien, sie würden nicht gleich erhöret, sie dennoch wußten, ihr Gebet sei wirksam und Gott angenehm um des Samens Abrahams willen."

Weil die Menschen Gebete und Anbetung wohl darbringen, aber nicht entgegennehmen können, so mußten die Priester vom Weihrauch keine bloße ascara, sondern das Ganze dem Opferbrande übergeben.

Die Erfüllung des Weihrauchs sehen wir in köstlicher Weise in den Psalmen, die die Sehnsucht nach der Menschwerdung des Messias aussprachen, insonderheit in dem Lobgesang der heiligen Jungfrau und des Zacharias, welche die minchah der Fleischwerdung des Worts mit Weihrauch ihres Gebetes Gott opferten. Weiter brachte der Heiland selbst, da er seinen Leib zur Speise der Welt in seinem messianischen Amte dargab, Gott vielfach den Weihrauch seiner Gebete, so oft er sich in die Stille zurückzog und die Nacht mit seinem Gotte im Gebet zubrachte, und „gleichwie der Duft des Weihrauchs zum Himmel emporsteigt, und zu süßem Geruch sich nach allen Seiten verbreitet, so drang

das Gebet und Geschrei Christi in seinen Trübsalen und Leiden auch in den Himmel und wurde Gott zum süßen Geruch" (Brenz); als er in den Tagen seines Fleisches sein Gebet opferte (Hebr. 2, 17; 4, 15; 5, 7) mit großem Geschrei und Thränen für unser Heil.

Auch die Gebete, mit denen der Herr die Aussendung seiner Jünger begleitete, und namentlich das große Halleluja und das hohepriesterliche Gebet seiner letzten Nacht waren Weihrauch zu der Minchah seines Wortes und des heiligen Sacraments. Paulus aber fordert seine Gläubigen zur Darbringung einer Weihrauchsmincha auf, wenn er sie bittet, sie möchten ihr Gebet thun, damit das Wort unter den Heiden seinen Lauf nehme; und der Gottesdienst der ersten Gemeinde, die einmüthig waren in der Apostel-Lehre mit Brodbrechen und Gebet, ist nichts, als eine Mincha, in welcher Brod und Wein mit Weihrauch dargebracht wird. Auch unsere liturgischen Formulirungen, insonderheit die Gebete, in welche wir die Verlesung und Verkündigung des göttlichen Wortes, und die Feier des h. Abendmahls einhüllen, so wie die sie begleitenden Kirchenlieder sind Weihrauch zur Minchah, ja nicht blos unsere ganzen Gottesdienste werden zu solcher Minchah, sondern auch die Morgen- und Abendopfer, die der gläubige Christ täglich bringt, sind jene tägliche Morgen- und Abendmincha des Priesters (Ez. 30, 7. 8), von deren ersteren die Kirche singt: „Du willst ein Opfer haben; hier bring ich meine Gaben, mein Weihrauch, Farr und Widder sind mein Gebet und Lieder." Die völlige Verbrennung des Weihrauchstheils erfüllt sich dann zu dem „Betet ohne Unterlaß!" Der begnadigte Dichter Pfeil aber singt aus unserer Deutung heraus: „Betgemeine, heilge dich mit dem heilgen Oele! Jesu Christ ergieße sich dir in Herz und Seele! Laß den Mund alle Stund von Gebet und Flehen heilig übergehen. Heilige den heilgen Brand, deines Geists Verlangen, dem, ders Blut an dich gewandt, heilig anzuhangen. Heilger Rauch sei es auch, der zu Gott aufgehet, wenn dein Herze flehet. Das Gebet der frommen Schaar, was sie fleht und bittet, das wird auf dem Rauchaltar vor Gott ausgeschüttet, und da ist Jesus Christ Priester und Versühner aller seiner Diener."

Das Salz, welches der minchah zu allem Opfer (Ex. 43, 24; Marc. 9, 49) als nothwendiger (Lev. 2, V. 13) Bestandtheil beigegeben wird, bezeichnet die betreffende Verordnung selbst als „Salz des Bundes." Da wir das Salz nicht blos bis auf diesen Tag im Morgenlande als Bundessymbol wiederfinden, sondern auch die heilige Schrift einen ganz unverbrüchlichen Bund mit dem Namen eines „Salzbundes" (Num. 18, 19; 2 Chron. 13, 5) bezeichnet, so ist uns hiemit die symbolische Deutung des Salzes der minchah angegeben. Während es sonst auch als Würze (Hiob 6, 6), als Arznei (2 Kön. 2, 20—22), als Bild der christlichen Klugheit (Col. 4, 6), ja als Bild der Unfruchtbarkeit und des Todes (Hiob 39, 6; Ps. 107, 34; Jer. 17, 6; Richt. 9, 45; Deut. 29, 23) angewandt wird, so haben wir in dem „Bundessalz" die erhaltende, aller Zerstörung wehrende Kraft zu erkennen, die der dargebrachten Mincha beiwohnen soll. Dem Opferfeuer entspricht das Opfersalz (Marc. 9, 49) in der Weise, daß jenes durch

Vernichtung der mechanisch hinzugekommenen Schlacken das Opfer läutert und reinigt, während dieses durch Bekämpfung der dem Opfer selbst beiwohnenden Verwesung dasselbe reinigt, unverweslich macht und zugleich als Speise würzt. Ein gesalzenes Speisopfer ist eine heilige, selbst unverwesliche und unverweslich machende Speise, gleich wie Christus eine solche Speise, die nicht vergehet (Joh. 6, 27), und zugleich eine solche, die denen, die ihn essen, ein Grund zum ewigen Leben wird (Joh. 6, 54), nicht blos in seiner Person, sondern auch in den Gnadenmitteln von Wort und Sacrament genannt wird. Weil aber das Amt, das die Versöhnung predigt, die gleiche Bestimmung hat, so werden auch die Apostel das Salz der Erde genannt (Matth. 5, 13); und nicht blos mahnt der Herr seine Jünger: Habt allezeit Salz bei euch (Marc. 9, 50), sondern auch der Apostel die Gläubigen Col. 4, 6: „Eure Rede (d. h. die mincha eures Zeugnisses von Christo) sei allezeit mit Salz gewürzet (gleich wie die mincha mit dem Bundessalz gewürzet war, so soll in der Rede der Christen allzeit das Zeugniß und die Bundeskraft Christi zu spüren sein), daß ihr wisset, wie ihr einem Jeglichen antworten sollet" (Col. 4, 6). Denn wenn Christi Geist in uns ist, dann werden wir nach seiner Verheißung nie in Verlegenheit sein um die Antwort; wir sind es ja nicht, die da reden, sondern unseres Vaters Geist ist es, der aus uns redet. Alle unsere Reden von Christo müssen Zeugnisse sein, ätzend scharf gegen alle Fäulniß dieser Welt gerichtet; es muß in ihnen der heilige reine Eifer Christi wider die Sünde zu spüren sein.

Diese unsere Deutung steht wiederum in genauer Uebereinstimmung mit den alten kirchlichen Lehrern, von denen wir nur etliche Zeugnisse beibringen:

Joh. Gerhard (108, a): „Durch das Salz wird Christus abgebildet; denn er macht uns angenehm und lieb vor Gott und bewahrt unsere Seelen vor der geistlichen Fäulniß." Brenz: „Das Salz ist zum menschlichen Leben unentbehrlich, erhält das Fleisch, daß es nicht fault, den Wein, daß er nicht säuert, conservirt die Leichen durch Jahrhunderte, macht die Speisen schmackhaft und angenehm; man spricht daher vom Salz der Rede; unschmackhafte Reden heißen ungesalzen. Christus aber ist das wahre himmlische Salz, durch welches sowohl die Menschen, als ihre Werke Gott zu einer schmackhaften, angenehmen und lieblichen Speise dargestellt werden, durch welchen auch die Gläubigen, selbst wenn sie gestorben sind, vor Verwesung geschützt werden, daß sie auferstehen zum ewigen Leben. Die Werke der Menschen sind von sich selbst ungesalzen, und nicht gut. Aber wenn sie im Glauben an Jesum Christum geschehen, sind sie Gott sehr angenehm und selbst Lohnes werth. In Adam sterben und verwesen alle Menschen um der Sünde willen; aber in Christo werden sie alle lebendig gemacht; Christus allein ist das Salz, das dich vor der ewigen Verwesung bewahrt . . . Weil Christus alle Güter den Gläubigen geschenkt hat, nennt er auch seine Apostel das Salz der Erde. Das geht auf ihr Amt und Lehre; denn das Wort von Jesu Christo, das die Apostel in der ganzen Welt verkündigen sollen, ist solches Salz, durch welches die ganze Kirche er-

halten wird, und durch welches wir vom ewigen Verderben errettet werden. So sagt der Herr auch zu uns: Habt allzeit Salz bei euch.“ Aehnlich Calov und Lange und Starke. Treffend auch Hengstenberg (O. 47): „Von allem natürlichen Wesen, von aller Geselligkeit, aller Wissenschaft, aller Kunst, allem Thun und Wirken, das in der Natur den Grund hat, gilt, was Hiob C. 6, 6 von den Reden seiner Freunde sagt: Kann man auch essen, was ungesalzen ist?“

§. 89. Das Verbot von Sauerteig und Honig in der minchah.

Dem Gebot, Weihrauch und Salz zur mincha zu fügen, steht das Verbot des Sauerteigs und des Honigs zur Seite, weil beide das Gegentheil von Weihrauch und Salz bewirken; denn „der gekochte Honig macht Säure, bringt das Brod in Gährung, und giebt, wenn er verbrannt wird, einen üblen Geruch“ (Calov), Sauerteig wirkt die Verwesung, gegen die das Salz schützt. Der auch bei Aelteren gefundenen, unter den neueren von Hengstenberg vertretenen (B. 650; O. 46) Deutung des Honigs als deliciae carnis, nach welcher das Honigverbot die sinnlichen Genüsse vom Opfer ausschließen sollte, stellt Kurtz (251) nicht ohne Grund entgegen: „Wie beim Sauerteig nicht dessen würzende, so wird beim Verbot des Honigs nicht dessen süßende Eigenschaft in Betracht gezogen sein, sondern vielmehr, daß auch der Honig den Teig in Gährung bringt.“ Diese Anschauung ist unter den Neueren die vorwiegende (z. B. Hävernick 222; Bähr 322 u. A.).

Das Verbot des Honigs und des Sauerteigs ist an sich schon ein kräftiger Grund, um die Speise der minchah vor jeder Deutung auf das gewöhnliche Leben oder auf die durch die Früchte des Landes repräsentirte heilige Werkthätigkeit des Menschen auszuschließen. Denn gerade der Honig gehörte zu den alleredelsten Früchten des Landes Canaan, ja er diente neben der Milch gerade zur Charakterisirung der Landesfrüchte; er wurde gebraucht als Speise (Richt. 14, 9; 1 Tim. 14, 26), als Trank (Neh. 8, 10), als Arznei und als Geschenk (Gen. 43, 11; 1 Kön. 14, 3; Jer. 41, 8), als Bild der Segnungen des fruchtbaren Landes und seines Ueberflusses (Deut. 32, 13; Ps. 81, 17). Desgleichen aß der Israelit außer der heiligen Passahzeit nie Ungesäuertes, er brachte Gesäuertes und Honig als Abgaben an den Herrn und Gesäuertes sogar als Pfingstgabe und Dankopfer; seine Werkthätigkeit hätte also viel mehr im gesäuerten als im ungesäuerten Brode sein passendes Symbol gefunden. Daß Sauerteig und Honig von der mincha fern bleiben mußten, weist deutlich darauf hin, daß Christus selbst die mincha war.

Die gewöhnliche Erklärung, daß Sauerteig und Honig, beide als Gährungsmittel in Betracht kommen, ist richtig, aber nicht ausreichend, weil sie nicht angiebt, warum gerade zwei solcher Gährungsmittel aufgeführt werden. Beide unterscheiden sich so von eineinander, daß der Honig eine trügerische Speise ist, die das Gegentheil von dem, was sie erwarten läßt, bewirkt, Süßigkeit verheißt und dann Säure und mit derselben Gährung erzeugt, während der Sauerteig bereits selbst in Gährung über-

gegangen ist, und die Kennzeichen so wie den Anfang des Verderbens erkennbar in sich trägt. Beides ist Christo als dem Lebensbrod durchaus fremd; er verheißt weder trügerische Freuden, an deren Statt er dann Bitterkeiten gäbe, noch ist in ihm irgend welches Berührtsein von dem Verderben des Todes, von der Sünde, welches anderen, die sein genießen, auch zum Verderben gereichen könnte. Desgleichen ist sein Evangelium nicht also, daß es im Munde süß wie Honig wäre und dann Grimmen im Bauche verursachte, im Gegentheil, es ist zuerst streng in seinen Anforderungen und gibt dann lauter Süßigkeit; es ist in demselben kein Verwesungsgeruch, sondern es ist für alle, die da glauben, nur ein Geruch des Lebens zum Leben. Der Gegensatz vom Sauerteig wird 1 Cor. 5 mit den Worten „Süßteig der Lauterkeit und Wahrheit" bezeichnet. So ist der dem Sauerteig fremde Christus als Wort der Wahrheit lauter, ohne Sünde, ohne Betrug und Irrthum in Lehre und Leben. Der Sauerteig wird vom Evangelisten Matth. 16, 12 als die falsche Lehre der Pharisäer gedeutet, Luc. 12, 1 als die Heuchelei, 1 Cor. 5, 8 als Bosheit und Schalkheit, und es wird Gal. 5, 9 vor ihm gewarnt, weil ein wenig davon die ganze Masse durchsäuere. Von dem allen ist Christus in seiner Eigenschaft als Lebensbrod für die Welt das gerade Gegentheil: „Sein' Wort' sind wahr, sein' Werk' sind klar, sein heiliger Mund hat Kraft und Grund all Feind zu überwinden." Für die Diener am Worte aber enthält dies Verbot des Sauerteigs und des Honigs die ernste Weisung, daß sie das Wort lauter und rein zu predigen haben, daß sie nicht mit vielen Blumen und phantasiereichen Redekünsten eine Anmuth der Rede erzeugen sollen, die schließlich die Hungrigen betrügt, daß sie die Irrlehrer meiden und strafen, die Heuchler entlarven, und den Boshaften den Ernst des Evangelii entgegenstellen sollen. Für die Verwaltung des heiligen Sacraments giebt diese Verordnung den Befehl, sich aller und jeder Zweideutigkeiten und Umhüllungen der reinen Wahrheit zu enthalten, vielmehr das Sacrament in aller Einfältigkeit ohne Nebengedanken zu reichen und zu empfangen. Für alle Christen, als Gesalbte des Herrn, in denen Er Wohnung und Gestalt gewonnen hat, enthält dies Gebot die Pflicht, durch Gebet, Zeugniß und Werk dafür zu sorgen, „daß das Wort Gottes lauter und rein gelehrt werde, und wir auch heilig, als die Kinder Gottes darnach leben; das hilf uns lieber Vater im Himmel!"

Sehr schön spricht sich auch über diesen Theil des Mincha-Opfers Brenz aus:

„Weshalb wird der Sauerteig hier verboten? Mußten nicht unter den Erstlingsgaben auch gesäuerte Brode dargebracht werden, um zu zeigen, daß Gott den Gebrauch des Sauerteiges geheiligt habe? Sind die Erstlinge heilig, so ist ja der ganze Teig heilig! ... Aber durch die Mincha wird der Herr Jesus abgebildet; deshalb wird durch das Zurückweisen des Sauerteigs von dem Feueropfer Christi angedeutet ..., daß die Lehre Christi im Evangelio so rein und heilig ist, daß sie nicht nur nichts Unreines in sich birgt, sondern auch ihren gläubigen Schüler so heiligt und reinigt, daß er des himmlischen Erbtheils würdig er-

scheint. Denn, spricht der Herr, „ihr seid rein um des Worts willen, das ich zu euch geredet habe" Joh. 15, und: „wer mein Wort wird halten, der wird den Tod nicht sehen ewiglich!" In Christi Leben, sagt er, sei nichts von Sauerteig und Bosheit gefunden, deshalb müßten auch seine Jünger seinem Beispiel folgen. „Das Brod soll ohne Sauerteig geopfert werden, das heißt: das Evangelium muß rein und lauter gelehrt werden, ohne gottlose, pharisäische und sophistische Lehre von dem Verdienst menschlicher Werke und anderer Gottseligkeiten" . . . „die Bäcker gebrauchen den Sauerteig, um das Brod gähren und aufgehen zu machen; so macht die Lehre und Meinung von dem Verdienst der Werke ihre Hörer aufgeblasen und selbsterhaben, daß sie nicht blos andere Menschen verachten, sondern auch vor Gott sich brüsten und aufblasen. Siehe, wie der Pharisäer sich bläht: Ich danke dir Gott, daß ich nicht bin wie andere Menschen! ꝛc.; das also heißt Sauerteig zu Ostern essen, wenn man die Lehre von den guten Werken so gottlos treibt." . . . „Christus muß, wie in der Lehre des Evangelii, so auch im Leben nachgeahmt werden; denn Brod ohne Sauerteig opfern heißt: Man muß ein reines und heiliges, nicht ein gottloses, unreines, verbrecherisches Leben führen in allen guten Werken und Tugenden, und zwar ohne Sauerteig, d. h. ohne Gedanken an eigenes Verdienst, weil jene Werke nicht an sich vollkommen sind; in dem ungesäuerten Sinn der Lauterkeit müssen wir unsere Danksagung für die großen Verdienste Christi kundgeben." Vom Honig sagt er: „Einige denken, daß die fleischlichen Vergnügungen hier bezeichnet werden, die Gott mißfallen, andere denken an die schönen Phrasen in der Beredtsamkeit, deren die einfache Predigt des Evangelii nicht bedarf. Besser deuten wir: Der Honig, obgleich süß von Geschmack, ist doch bitter in seiner Wirkung; er soll Galle erzeugen. So Sprüchw. 25: „Wo du Honig findest, iß, so viel genug ist, damit du es nicht ausspeiest." Deshalb wird, wo Christus mit der Mincha verglichen wird, der Honig billig von diesem Opfer fern gehalten: Denn in Christo ist nicht solche Süßigkeit, welche Bitterkeit mit sich bringt oder nach sich zieht, sondern solche, die die höchste und ewige Annehmlichkeit wirkt. Auch ist Christus nicht so, daß er, wenn im Glauben übermäßig genossen, schaden könnte; er kann nie zu viel genossen werden . . . Der Honig ist im Geschmack süß, in der Wirkung bitter; Christus aber scheint im Anfang den Sinnen bitter . . ., er verlangt, daß wir unser Kreuz auf uns nehmen sollen . . . endlich aber bringt er mit sich die himmlische Süßigkeit."

§. 90. Deutung der ascarah.

Die ascarah ist ein für die Handlung des Speisopfers so bedeutsamer Akt, daß wir in Bezug auf sie auch noch einige Erläuterungen hinzufügen müssen. Sie bestand darin, daß ein Abhub der Mincha, beim Mehlopfer eine Hand voll mit Oel durchknechteten Mehls (Lev. 2, 2; Lev. 6, 7; 9, 17) durch feierliche Hebung vor Gott erhöhet und dann in den Altarbrand geworfen wurde als ascarah (LXX. *μνημόσυνον*, vulg. memoriale). Der in dem Pronominalzusatz ascarahtah gegebene Wink weist darauf hin, daß dies „Gedächtniß" nicht auf irgend einen anderen

Gegenstand, sondern auf die mincha selbst sich bezieht; diese Handvoll ist die ascarah der mincha, eben so wie Weihrauch und Oel ausdrücklich durch denselben Pronominalzusatz als der Mincha zugehörig betont werden. Die von den Alten einstimmig gegebene, mit dem Stammwort sakar trefflich stimmende Deutung des Worts ascarah hat auch Luther angenommen, indem er das Wort durch „Gedächtniß" überträgt. Es war also die eigentliche Bestimmung der ascarah die Erinnerung; wie dies auch aus Jes. 66, 3 erhellt, wo durch den Ausdruck haskir lebonah für „Weihrauch opfern," diese ganze Opferhandlung unter den Gesichtspunkt eines „in Erinnerung bringen" stellt. Daß der Gegenstand dieser Erinnerung je nach dem Zweck der jeweilig dargebrachten mincha sich bestimmte, erhellt aus Num. 5, 15, wo das Eiferopfer als minchah sikkaron maskereth avon, „die Gedächtnißmincha, die an die Sünde erinnern soll", bezeichnet wird.

Die von Alters her allgemein angenommene Deutung des Worts hat aber den Scharfsinn der Gelehrten nicht verhindern können, auf Grund der mannichfachen Bedeutungen des Stammworts sakar auch die ascarah auf das Wunderlichste zu deuten; sie bringen heraus die Bedeutung: Abgabe (Knobel), Lobpreis (Bähr), thatsächlicher Preis Gottes (v. Hofmann), Danksagung (Kliefoth), Feuertheil (Bunsen), Duft (Ewald); und deuten die Bestimmung der ascarah in Gemäßheit dieser Uebertragungen. Ihre Widerlegung halten wir für unnöthig, weil keine der gedachten Deutungen genügende Beweise für die Aufgebung der ganz allgemein von Alters her angenommenen Uebersetzung beigebracht hat (s. Kurtz p. 255). Wir bleiben also dabei, daß jede minchah ihre ascarah, ihr memoriale hatte.

Zu dieser ascarah wurde von Mehl und Oel nur ein kleiner Theil, von Weihrauch aber, weil derselbe als Symbol der Anbetung Gott ganz allein gebührt, das ganze Quantum in den Feuerbrand geworfen (Lev. 2, 12. 16; 6, 8). Der Rest der ganzen minchah fiel den Priestern zu als „Hochheiliges" (Lev. 2, 3. 10); dieselben mußten, mit Ausschluß der Frauen (Lev. 7, 11), ihn an heiliger Stätte, d. h. im Vorhofe oder in den Nebengebäuden des Tempels verzehren (Lev. 6, 9; 10, 12. 13) mit dem Unterschiede, daß die Kuchenminchah dem fungirenden Priester, die Mehl- und Sangen-Minchah allen Söhnen Aarons zufiel. Auch dieses von den Priestern gegessene durfte nicht gesäuert werden. Die minchah, die der Priester selbst darbrachte, kam ganz und gar in den Altarbrand, und wurde damit dem Brandopfer homogen, dessen Namen (calil) sie dann auch trug (Lev. 6, 16). Von der Dankopfer-minchah bekam der Priester nur einen Kuchen (Lev. 7, 14).

Unsere Deutung der therumah (Erhöhung) und ascara können wir zum großen Theil mit Brenz Worten wiedergeben. Wir nehmen dabei nicht Anstand, mit den Alten (Calov, Lange, Starke) auch die therumah auf die Erhöhung Christi am Kreuz zu deuten, weil wir für diese Deutung die wiederholten Aussprüche des Herren Jesu (Joh. 3, 14; 8, 28; 12, 32. 34) als Grundlagen besitzen, der gerade mit Nachdruck seine Kreuzigung als eine Erhöhung von der Erde

bezeichnet, und weil gerade nach Joh. 3, 14 in dieser erhöheten Gestalt der Messias die ascarah sein wollte, die Erinnerung daran, daß in keinem anderen Heil sei, als in ihm und seinem Kreuze. Wir sagen also mit Brenz: „Die Aufhebung des Brodes, ehe es ins Feuer geworfen wird, zeigt die Erhöhung Christi am Kreuze an, wodurch der Herr Christus zu einer ewigen ascarah (Gedächtniß) vor Gott dem Vater erhoben worden ist zu unserem ewigen Heil. Dort war er erhöht, wie die eherne Schlange. Wenn dann Gott seinen Sohn ansieht, so kann er sich nicht enthalten, er muß allen Zorn vergessen, und nur noch der Gnade und Erbarmung gedenken. Die Hand voll, in das Feuer geworfen, sollte den Opfernden erinnern, daß der übrige Theil des Opfers dadurch geheiliget sei, so wie auch daran, daß dieser in das Feuer geworfene Theil durch seinen Duft den Herren erinnerte, des Opfernden zu gedenken und ihm gnädig und barmherzig zu sein ... Wie aber nicht das ganze Mehl, sondern nur eine Hand voll ins Feuer geworfen wurde „das übrige aber den Priestern verblieb, so wurde Christus in seinen Leiden nicht völlig verzehrt, sondern läßt die Früchte derselben auch seiner Kirche und seinen Gliedern ... denn Aaron und seine Söhne und Nachkommen bilden die ganze allgemeine und wahre Kirche ab, deren einiges Haupt Christus ist, und deren einzelne Glieder auch Christi heißen nach dem Worte des Psalms: Tastet meine Gesalbten nicht an. Denn gleich wie diejenigen, welche die heiligen Reste dieses Opfers aßen, geheiliget waren zu heiligem Dienst und im Heiligthum der Hütte verkehrten, also wird auch die Kirche, die des Leidens Christi genießt, zuerst um Christi willen geheiliget, d. h. vor Gott heilig und der himmlischen Hütte werth erachtet, dann aber wird sie durch den Geist Christi auch erneuert, auf daß sie auch in dieser Zeit ein heiliges Leben führe, wie es sich für die himmlische Hütte geziemt. Laßt uns deshalb aus dieser Ceremonie die Wohlthat und Frucht des Leidens Christi erkennen, nämlich daß das Leiden Christi nicht blos Christo selbst ewige Herrlichkeit eingebracht hat, sondern daß dessen Frucht sich auch auf die ganze Kirche erstrecke, und daß die Kirche aus derselbigen so geheiliget wird, daß sie der himmlischen Hütte würdig erachtet wird."

Wir haben an obiger Darlegung von Brenz nur das eine auszusetzen, daß in ihr der Charakter der minchah als Selbstdarbringung Christi vor Gott nicht scharf genug betont ist, daß einzelne Ausdrücke wenigstens die Möglichkeit der Deutung auf das expiatorische Opfer Christi nicht ausschließen, während wir es doch in der minchah nur mit dem exhibitiven Theil des Gnadenwerkes Christi zu thun haben. Christus hing am Kreuz als Minchah, als der sich selbst Gott zur Gabe dargeboten hat, und der nun von Gott gegeben wird der Welt zur Gabe und zum Genusse seiner Frucht. So fällt sein ganzes Leben im Gehorsam und Selbsthingabe unter den Gesichtspunkt der ascarah, es ist derjenige Theil seines Gesammtlebens, den er auf Erden wandelnd in den Feuerbrand seines Selbstopfers geworfen hat, indem der ganze übrige Theil seines Lebens, sein Leben in der Herrlichkeit, den Menschen zur Speise des ewigen Lebens dargeboten wird.

Deuten wir aber die Minchah nicht blos auf die Person des Herrn, sondern auch auf die Gnadenmittel seines Wortes und Sacraments, so erkennen wir in dem Priestereffen die Bestimmung wieder, daß, wer das Evangelium verkündiget, auch davon leben soll (leiblich und geistlich), und in dem Ausschluß der Frauen von diesem Priestereffen (im Gegensatz zu unsern Orthodoxen, die hiermit die Wankelmüthigen ausgeschlossen wissen wollen), die Bestimmung, daß nicht die, welche etwa durch Geburt und äußerliche Stellung Antheil haben an den Segnungen des Evangelii, sondern nur diejenigen, welche wirklich des Amtes warten und die den Herrn wirklich bekennen, und in dem Maße mehr, als sie des Amts warten, den wahren Genuß an den himmlischen Gütern haben, die im Evangelio dargeboten werden. Für den Ausschluß der Frauen von dem Priestereffen dürften wir vielleicht in der apostolischen Bestimmung, daß das Weib öffentlich das Wort nicht verkündigen soll, ein Analogon finden. Daß des Priesters Speisopfer ganz verbrannt wurde (Lev. 6, 16), deutet an, daß seine ganze Gabe dem Weihrauch gleich geachtet werden soll, um zu süßem Geruch dem Herrn emporzusteigen, daß also seine ganze Amtsführung nicht blos vom Gebet getragen sei, sondern selbst ein einiges Gebet sein solle zum Lobe Gottes daß also das „Betet ohne Unterlaß" für ihn ein calil des Speisopfers wird. Dies ist in der großen Priesterminchah des Herren Jesu allein völlig erfüllt, uns anderen Priestern aber zum heiligen Vorbilde hingestellt worden, welches wir in Folge der unio mystica, in der wir mit dem Hohenpriester stehen, auch unsererseits erfüllen sollen.

Bei der Deutung der minchah auf das h. Altarsacrament aber findet die ascarah ihre Erfüllung in den Worten: Solches thut zu meinem Gedächtniß, und in der Mahnung des Apostels: So oft ihr von diesem Brode esset, und trinket von diesem Kelch, sollt ihr des Herrn Tod verkündigen, bis daß er kommt. Die höchst schwierigen Worte: „Solches thut zu meinem Gedächtniß", die jedem denkenden Christen wohl schon das Bedenken erregt haben, wie denn der Herr dazu komme, das, was sich so ganz von selbst versteht, daß man nämlich beim Genuß des h. Abendmahls seiner gedenken solle, noch in so feierlichen Testamentsworten zu befehlen, erhalten nun erst ihr rechtes Licht. Obgleich scheinbar der Unterschied zwischen dem zur ascarah und dem zum Priestertheil Bestimmten darin aufgehoben ist, oder vielmehr seine Erfüllung gefunden hat, daß in der neutestamentlichen Minchah alles ascarah und alles Priestereffen ist, so soll der minchah des neuen Testaments doch in Wahrheit die ascarah nicht fehlen, durch welche diese ganze Spende eine Erinnerung wird, sowohl an den ersten Grund zu aller Gnadenspendung des Herrn (ihr sollt des Herrn Tod verkündigen), als auch an die selige Vollendung desselben (bis daß er kommt). Dadurch wird jeder Abendmahlsgenuß auf Erden auch selbst eine ascarah (ein Erstling und Anbruch), die auf die volle Spendung der heiligen Sacramentsgüter in dem Abendmahl jener Welt, in der Hochzeit des Lammes erinnernd hinwist.

Auch die Spendeworte des heiligen Sacraments erhalten von der

Einsetzung des Priestergessens ihr neues Licht. Wie das h. Abendmahl eine minchah, eine heilige Gabe ist, so nimmt der Herr das Brod und giebt es seinen Jüngern, und bezeichnet es durch die Worte „das für euch gegeben wird" als das eigentliche Priestertheil von der mincha, welches ihnen nunmehr gespendet werden soll.

Drittes Kapitel.

Das Dankopfer (sebach schelamin).

§. 91. Das Verfahren beim Dankopfer.

Das Dankopfer, welchem, wie dem Brandopfer, allzeit eine minchah beigegeben wurde (Num. 15), unterschied sich von dem letzteren zunächst darin, daß nicht blos männliche, sondern auch weibliche Opferthiere (Lev. 3, 1. 6), aber nur vierfüßige Thiere, nicht Gevögel verwandt werden durften. Ein blindes, gebrechliches, zerschlagenes, dürres, räudiges oder schäbiges Thier (Lev. 22, 22), ebenso wie ein an den Genitalien verstümmeltes (ibid. V. 24), durfte ebenfalls nicht angewandt werden; dagegen war ein Ochs oder Schaf mit ungewöhnlichen oder nicht ganz regelrechten Gliedern (das zum Brandopfer nicht gebracht werden durfte) für die nedabah, eine Art des Dankopfers (s. u.), gestattet (Lev. 22, 23). Auch von eines Fremdlings Hand, der sonst wohl Brand- und Dankopfer bringen mochte (Lev. 22, 18), durfte nichts Zerrissenes oder Zerstoßenes zum Dankopfer angenommen werden.

Das Opferthier wurde ähnlich wie das Brandopfer vor den Herrn gebracht. Der Opfernde legte ihm die Hand auf (Lev. 3, 2) und schlachtete es; der Priester sprengte das Blut um den Altar (3, 2) genau wie beim Brandopfer. Auch die Handlung des Schlachtens wird, wenigstens ab und zu (Lev. 3, 8), als eine schechita, d. h. nicht als Schlachtung zur Gewinnung des Fleisches, sondern als heilige Opferschlachtung bezeichnet. Daß der Zusatz lekapper alav nicht ausdrücklich beigefügt wird, können wir nicht für erheblich erachten, weil die Blutbesprengung (serika) in dem Opfercultus nie eine andere Bedeutung als die der Sühnung hat; wir haben also das Dank-

opfer ebenso wie das Brandopfer den sühnenden blutigen Opfern beizuzählen.

Die Schlachtung aber geschah nicht an dem Orte, wo die Sünd- und Schuldopfer als Allerheiligstes, und die Brandopfer geschlachtet wurden, an der Mitternachtseite des Altars, sondern „vor der Thür der Hütte des Stifts" (Lev. 3, 2), d. h. nicht etwa vor der Thür des Vorhofs, sondern im Vorhof selbst, wie das diese Bezeichnung Exod. 29, 11 und Lev. 4, 7 unzweifelhaft bedeutet, an der Seite des Brandopferaltars, welche dem Eingang in das Heilige zugekehrt war. (Beim Tempel wurden die allerheiligsten Opfer durch das Mitternachtsthor, die Dankopfer durch das Mittagsthor in den Vorhof geführt.)

Nach der Blutbesprengung wurde das Thier enthäutet, und das Fleisch in drei Theile zertheilt. Für den Herrn wurde ausgesondert das Fett an den Eingeweiden, die Nieren mit ihrem Fett und das Netz der Leber (Lev. 3, 3), beim Schafe dazu noch der Fettschwanz (V. 9), also überhaupt der Auserlesenste der flos carnis. Für den Priester wurden zwei Stücke ausgesondert, die besten Fleischesstücke, die Hebe-Schulter (Lev. 7, 14. 32) für den fungirenden Priester, und die Webe-Brust (V. 31) für „Aaron und seine Söhne", d. h. für die Priester insgemein. Beide wurden sammt dem Opfertheil des Herrn von dem Opfernden mit eigener Hand zum Altar getragen (V. 30); die Priesterstücke wurden auf das Opfertheil des Herrn gelegt (10, 15), und beides miteinander (auf der Hand des Opfernden V. 30) gewebet. Das Opfertheil des Herrn, welches Feuertheil ische lajehovah (Lev. 3, 14) oder Feuerbrod lechem ische des Herrn (V. 11) oder „Feuertheil zum süßen Geruch für Jehovah (V. 5) oder Feuerbrod zum süßen Geruch (V. 16) hieß, wurde auf dem Altar verbrannt oder vielmehr in Rauch verwandelt (V. 16). Was nach Abzug dieses Feuerbrods und des Priestertheils noch übrig blieb, fiel dem Opfernden zu, damit er es sammt den Seinigen und den Leviten in festlicher Mahlzeit verzehre (Deut. 12, 12. 17. 18).

Die zu diesem Opfer gehörende Minchah bestand aus ungesäuerten, theils in der Pfanne umgewendeten, theils mit Oel bestrichenen, runden oder platten Kuchen oder in feinem mit Oel gemengtem Weizenmehl (Lev. 7, 12), wurde aber auf einem Kuchen von gesäuertem Teig (V. 13) dargebracht. Der Wein und das Oel zur Minchah wurden nach seinem bestimmten Maß (s. o.) hinzugethan. Von dieser Minchah fiel dem Priester nur Ein Kuchen zu (V. 14).

Während der Opferbrand dem des Brandopfers entsprach, nur daß eben zum Behuf der Mahlzeit etliche Stücke zurückgelegt

wurden, bildete diese Opfermahlzeit das eigentlich Charakteristische des Dankopfers. Es war eine Mahlzeit, deren drei Theilnehmer Jehovah, sein Priester und die opfernde Gemeinde resp. die Person des Opfernden waren. Für Jehovah wurde das Absolut-Beste, das feinste Fett, für seine Priester das Relativ-Beste, das zarteste Fleisch, ausgesondert. Josephus nennt antiqu. 6, 5 die Schulter das königliche Stück (vgl. Ez. 24, 4; 29, 27. 28; Lev. 7, 31 f.; 9, 21; 10, 14, 15; Num. 6, 20; 18, 18; Deut. 18, 3). Das Fleisch wurde nicht gebraten, sondern gekocht (1 Sam. 2, 13; 2 Chron. 35, 13; Zach. 14, 21; Ez. 46, 24); nur beim Osterlamm wurde es gebraten (wahrscheinlich, damit nicht durch das Kochen etwas von den Nahrungstheilen verloren gehe). Aber bevor man aß, mußte das Fett angezündet werden. Die Sünde der Söhne Eli bestand (1 Sam. 2, 13) darin, daß sie, diese Ordnung durchbrechend, das Fleisch nicht gekocht, sondern roh, und zwar vor dem Opferbrande, auch nicht bloß ihr Priestertheil, sondern was sie gerade mit der Gabel erreichten, zu haben begehrten. Der Priestertheil der zugehörigen Mincha wurde späterhin in eigenen Gemächern, in Nebengebäuden des Tempels gebacken (Ez. 46, 20).

An der gemeinsamen Opfermahlzeit, bei der alle Theilnehmer Fleisch und Brod aßen und von dem Wein tranken (2 Sam. 6, 19; Deut. 14, 26, 27; Jes. 62, 9, vgl. Jerem. 35, 2 und Ps. 116, 12. 13) nahm außer dem Opfernden sein Weib und Kind, Knechte und Mägde, auch der Levit in seinen Thoren Theil (Deut. 12, 12. 17. 18). Aber nur wer rein war, durfte miteſſen; wer unrein vom Opferfleisch aß (Lev. 7, 20), oder auch nur zuvor Unreines berührt hatte (V. 21), sollte ausgerottet werden aus seinem Volke. Welches Fleisch von einem Unreinen berührt war, durfte nicht gegessen, sondern mußte mit Feuer verbrannt werden (V. 19). Bei der thodah (Lobopfer s. u.) durfte das Fleisch nur am Opfertage (V. 15), bei dem neder (Gelübdeopfer) und nedabah (freiwilligen Opfer) außerdem nur noch am folgenden Tage (V. 16) gegessen werden. Was dann noch übrig blieb, mußte verbrannt werden (V. 17). Wenn jemand dennoch von diesem Uebrigen aß, so sollte sein Opfer nicht angenehm sein, ihm nicht angerechnet werden (18), es sollte ein Greuel sein, ein solcher sollte seine Sünde tragen (ib.). Nur vor dem Angesichte des Herrn durfte das Opfermahl gegessen werden (10, 14; Deut. 12, 17. 18); d. h. die Priester aßen es nur an einem reinen Orte (Lev. 10, 14), den Laien wurde nach der gewöhnlichen Meinung und jüdischen Tradition (Reland 185) späterhin, da bei der Menge der Opfer der Tempelplatz zu den Mahlzeiten nicht ausreichte, gestattet, die

Speise mit in die Häuser zu nehmen; doch nicht außerhalb Jerusalems. Ob diese Tradition auf ältere Bestimmungen gegründet sei (vgl. 2 Sam. 6, 19), müssen wir unentschieden lassen; Deut. 12, 18 scheint damit nicht vereinbar zu sein.

Der Charakter dieser Opfermahlzeiten war die Freude vor dem Angesichte Jehovah's (Deut. 12, 12. 18).

Es gab verschiedene Arten von Dankopfern. Ein öffentliches wird erwähnt Lev. 23, 19; es wurde beim Pfingstfest dargebracht und wurde ganz dem Priester übergeben. Die Juden zählten es (ebenso auch Lundius und Reland) zu dem Allerheiligsten, weil es an der Mitternachtseite des Altars geschlachtet wurde und ganz von den Priestern an heiliger Stätte verzehrt wurde (Rel. 184). In der Schrift wird es nicht ausdrücklich als kodesch kodaschim, sondern nur als kodesch lajehovah (Lev. 23, 19) angeführt. Seine Rubricirung unter das Allerheiligste beruht nur auf Schlüssen, die nicht zwingend sind.

Die Privat-Dankopfer zerfielen in drei Klassen: a. die thodah oder das Lob- und Bekenntnißopfer (Lev. 7, 11. LXX. *περὶ αἰνέσεως;* vulg. pro gratiarum actione); b. das neder oder Gelübdeopfer; c. die nedabah oder das freiwillige Opfer. Diese drei unterschieden sich so, daß bei der thodah das Opferfleisch am Opfertage gegessen werden mußte (wodurch die Ansicht, daß thodah der generelle Begriff und neder und nedabah nur untergeordnete Arten von thodah seien, es also überhaupt nur zwei Arten von Dankopfern gegeben habe, widerlegt wird), während bei dem neder und der nedabah das Essen des Fleisches auch noch am folgenden Tage gestattet war. (V. 16). Die nedabah unterschied sich vom neder dadurch, daß bei ihr auch Opferthiere mit leichteren Fehlern (Lev. 22, 23) zulässig waren, während diese vom neder ausgeschlossen blieben. Wir haben also drei Gattungen von Schelamin-Opfern, „Lobopfer, Gelübdeopfer und freiwilliges Opfer"; daß außerdem noch ein besonderes „Bittopfer" stattgefunden habe, ist eine nicht auf Angaben der h. Schrift beruhende Hypothese. Die h. Schrift symbolisirte vielmehr das Bittopfer durch das Räucherwerk (§. 88).

§. 92. Die Deutung des Dankopfers.

Das Verständniß der Bedeutung des Dankopfers kann nur aus der Würdigung seiner sämmtlichen spezifischen Momente gewonnen werden. Diese sind:

1) Was durch Sünd- und Brandopfer grundlegend gewirkt, was durch die Mincha distributiv gespendet war, hat im Dankopfer seine Frucht gezeitigt. Die im Sündopfer gewonnene ju-

stificatio hat im Dankopfer die Frucht getragen, daß auf Grund ihrer der Begnadigte zur Gemeinschaft Gottes zugelassen wird; die im Brandopfer bewirkte sanctificatio hat ihre Frucht getragen, daß der Begnadigte nun in wirklicher Hingabe freiwillig seinen Gehorsam im neder und sein ganzes Willensleben in der nedabah dem Herrn darbringt. Die in der Mincha des Brandopfers vorgebildete Gnadenmittelspendung hat bewirkt, daß der auf Grund von Wort und Sacrament gewachsene Glaube in der thodah des Bekenntnisses und Lobpreises sich kundgiebt. 2) Während die vorgenannten Opfer vorwiegend objectiven Charakter tragen, und die Heilsthaten, sowie die Heilsmittel des Herrn zur Darstellung bringen, trägt das Dankopfer neben dem zwar nicht fehlenden, aber doch mehr zurücktretenden objectiven auch den subjectiven Charakter als Darstellung des gläubigen Gehorsams. 3) Während die anderen Opfer mehr grundlegend sind, bezeichnet das Dankopfer den Gipfelpunkt und die Vollendung der ganzen Opferhandlung, die schöne Blüthe, die aus der Wurzel des Sündopfers und dem Stamm des Brandopfers und dem Zweige der Mincha hervorgesproßt ist. So wie ein Dankopfer nur auf Grund eines vorangegangenen Brandopfers und dies nur auf Grund eines vorangegangenen Sündopfers gebracht werden durfte, also schon in dieser Zusammenstellung der Opferhandlungen das Dankopfer als die höchste Blüthe der Opferhandlung bezeichnet wird, so tritt in der Einzelhandlung des Dankopfers selbst das Sündopfer-Moment der Blutbesprengung, sowie das Brandopfer-Moment des Opferbrandes mehr in den Hintergrund, der eigentliche Schwerpunkt der Handlung liegt in dem, was das Characteristicum des Dankopfers ausmacht, der Opfermahlzeit. 4) Diese Opfermahlzeit bildet den zwischen Gott und Menschen wiederhergestellten Friedensstand ab; dem wiederhergestellten Glaubensgehorsam des Menschen entspricht die wiederhergestellte Gnade Gottes, und auf Grund der geschehenen Ausgleichung kommt die allen Opferhandlungen als Zielpunkt vorschwebende, nun faktisch wiederhergestellte Gemeinschaft mit Gott zum Ausdruck. 5) Diese Gemeinschaft mit Gott bringt mit sich den vollkommenen Genuß der göttlichen Güter, der Seligkeit und völligen Freude vor dem Herrn.

Die Zusammenfassung aller dieser Momente giebt uns für das Dankopfer den Begriff „Vollendungsopfer", welches Wort auch eine genaue Uebersetzung des Namens sebach schelamim ist. Im Hebräerbrief entspricht der Begriff τελειοῦσθαι und τελείωσις demjenigen, was das Dankopfer des alten Bundes zur Erfüllung brachte.

Von dem also gewonnenen Centralpunkt aus gestaltet sich die Deutung der Einzelmomente im Dankopfer folgendermaßen: 1) Obgleich das Dankopfer die Vollendung der gesammten Opferhandlung ist, reicht, weil ihm das von der Sünde und Schwachheit des Menschen nicht zu scheidende subjective Moment beiwohnt, seine Heiligkeit an die der eigentlich grundlegenden Opfer, des Sünd- und Brandopfers und der Mincha, in welchen vornämlich Gott selbst der Spendende und Wirkende, der Mensch der Empfangende ist, nicht heran. Es gehört nicht zu den „allerheiligsten" Opfern, deren Centrum in Gottes Person allein ruht, sondern nur zu den „heiligen." Die alten Juden nannten daher auch die Dankopfer kallim, d. h. die leichten, zum Unterschied von dem schweren, gewichtigen Brand-, Sünd- und Speisopfer. Aus diesem Grunde ist es zu erklären, daß sie nicht an dem eigentlichen heiligen Opferschlachtorte, an der Mitternachtseite des Altars, sondern nur schlechthin „vor der Thür der Stiftshütte" geschlachtet wurden. 2) Weil die Schlachtung des Dankopfers nicht sowohl die Gewinnung des auf den Altar zu bringenden Opferbrand-Materials, als die Gewinnung des in seinem größten Theil vom Opfernden selbst zu verzehrenden Fleisches zum Ziel hatte, so wird der Akt des Schlachtens in der Regel nicht durch schachat (Schächten; das Wort für die heilige Tödtung beim Opfer), sondern durch sabach (Schlachten, das gewöhnliche Tödten zur Fleischgewinnung) bezeichnet, ja das ganze Opfer heißt auch ein sebach, d. h. ein Schlachtopfer. 3) Dadurch, daß der Opfernde das Thier vor den Priester brachte, daß Handauflegung und Blutbesprengung wie beim Brandopfer geschah, wurde angedeutet, daß der Gläubige, auch wo es sich um Darstellung seiner Dankbarkeit in Glaubens-Werken handelt, dennoch allzeit sich bewußt ist, daß dies alles stets auf die objective Heilsthat Christi und auf sein für uns vergossenes Blut sich gründen muß. Daß die Blutbesprengung auch im Dankopfer nicht fehlen durfte, bezeugt, daß auch unser Glaubensgehorsam nie so vollkommen ist, daß nicht auch unsere besten Vorsätze und Werke der Vergebung der in ihnen noch enthaltenen Sünde bedürftig wären. 4) Die Vertheilung des Opferfleisches zwischen Gott und dem Opfernden bekundete, daß an dem zum Mittler gewordenen Christo und seinem Verdienst Gott und Menschen gleichen Antheil und beide von ihm ihren besonderen Genuß haben. 5) Die Aussonderung des besten Fettes für Gott und das Vorangehen des Opferbrandes bezeichnet in erster Linie, daß Gott von dem Opfer Christi den ersten Genuß hat, wie die Engel mit dem

„Ehre sei Gott in der Höhe" begannen, in zweiter Linie die Verpflichtung des Menschen, auch da, wo er mit Gott in Friede und Gemeinschaft ist, vor allem Ihm die Ehre zu geben, und anzuerkennen, daß auch unser Bestes seine Gabe ist, die ihm zum süßen Geruch zu verwenden unsere heilige Pflicht ist. 6) Die Aussonderung des besten Fleisches für die Priester bezeichnet die Verheißung Gottes, für die Träger des Predigtamts und ihren Unterhalt selbst zu sorgen, so wie die Verpflichtung der Laien, diejenigen, welche ihnen Gottes Wort und Sacrament spenden, in Ehren zu halten und das zu ihrem Unterhalte Nöthige von dem ihrigen darzubringen. 7) Das Essen des Opferfleisches von Seiten des Opfernden bildet die heilige Communion ab, in welcher der Herr Jesus sein eigenes Fleisch den Seinigen realiter zur Speise darbietet. 8) Die Darbringung der Mincha auf der Unterlage des gesäuerten Brodes, sowie die Erlaubniß, auch minder vollkommene (weibliche) Opferthiere zu verwenden, weist darauf hin, daß es sich beim Dankopfer um einen Akt handelt, in welchem das menschliche Thun ein integrirender Theil und der göttlichen Gnadenspendung coordinirt ist, daß also die unio mystica die Freiwilligkeit des Menschen zur nothwendigen Voraussetzung hat, und nur da eintreten kann, wo diese Freiwilligkeit wirklich thatkräftig hervortritt. 9) Die Mincha des Dankopfers unterscheidet sich ihrer Deutung nach von der des Brandopfers also, daß wenn diese die Spendung, jene den Genuß der Gnadenmittel zur Darstellung bringt. Deshalb kam hier keine ascarah in den Opferbrand, sondern die ganze Mincha wurde theils von den Priestern, theils vom Opfernden gegessen. 10) Daß am Opfereссen außer Gott und dem Priester nicht blos der Opfernde selbst, sondern auch sein Weib und Kind, Knecht und Magd, sowie der Levit in seinen Thoren Theil nahm, bekundet, daß die Gnadenwirkungen der Opferhandlung nicht blos auf einzelne Subjecte, sondern auf das ganze Volk, als Gemeinschaft betrachtet, sich erstrecken sollten, daß also Christus nicht blos einzelne Individuen, sondern die ganze Gemeinde als die Braut erkennt, mit der Er Hochzeit halten will. 11) Das Opfereссen selbst bildet die selige Freude der wiedergewonnenen Gemeinschaft mit Gott in Zeit und Ewigkeit ab (Deut. 12, 12. 18; 27, 7). 12) Von den einzelnen Unterarten des Dankopfers bezeichnet die thodah den durch die Opferhandlung im Menschen gewirkten Glaubensgehorsam, der sich als Bekenntniß und Preis des Herrn kundgiebt; die nedabah und das neder bezeichnen, die erstere den willigen Dienst zum Gehorsam, der seinen eigenen Willen gern unter Gottes Willen beugt, und das seinige nicht mehr als sein eigen, sondern als Gottes an-

sieht, das neder die völlige Treue in der Bezahlung der im Glaubensgehorsam gelobten Pflicht.

Erläuterungen.

§. 93. Die verschiedenen Deutungen des Dankopfers.

Ueber den eigentlichen Zweck und die Stellung des Dankopfers im Opferkultus gehen die Meinungen wiederum in die verschiedensten Richtungen auseinander.

Nur als Zeugniß großartigsten Mangels für das Verständniß des Opfers führen wir die Meinung von Michaelis an (p. 51, 66): „Die Gastopfer hatten den Zweck, daß doch auch die Armen einmal Fleisch zu essen bekamen, weil blos vegetabilische Nahrung den Menschen zu wenig Kraft geben würde" (p. 73); „dazu mußte das Fleisch auch an Einem Tage verzehrt werden, damit möglichst Viele dazu eingeladen werden mußten, und so doch der Arme auch einmal ein Stück bekommen könne."

Hävernick (224) ist hier, wie überall, in dem, was er über das Opfer sagt, unklar und mischt gute Gedanken in neblige Ausdrücke; er faßt die Dankopfer als Wiedererstattungsopfer (schelamim), als „Zurückgabe dessen, was man von Gott bekommen hat; sie beziehen sich auf die Erhaltung der Gemeinschaft mit Gott .... die Hauptsache in diesem Opfer ist Alles, was die ideale Verbindung mit Gott ausdrückt; wie der Mensch die edelsten Gaben Gott hingiebt, so ist er auch in die heilige Gemeinde der Priester aufgenommen und das Gefühl der Freude beherrscht Alles."

Nicht viel mehr Klarheit bringt Keil's Auseinandersetzung. Derselbe stellt zuerst (236) die Idee des schelem ganz richtig dar: schelem, sagt er, bezeichnet den Stand des schalem, das Ganz-Vollständig-Heil-Sein, die Integrität in leiblicher und geistiger Beziehung, den Zustand des Heils, in welchem Freude und Seligkeit beschlossen ist. „Die Heilsopfer (237) bezwecken, den Israeliten in der Gemeinschaft mit dem Herren fester zu gründen" ... Aber nach dieser richtigen Bezeichnung der Kern-Idee des Heilsopfers läßt Keil, von den modernen Opferanschauungen beherrscht, eine Auseinandersetzung folgen, welche mit dem vorher Gesagten nicht nur kaum vereinbar ist, sondern dasselbe auch geradezu wieder in Frage stellt. „Durch Handauflegung (239) gab der Opfernde zu erkennen, nicht nur, daß er das Thier dem Herren als sein Eigenthum übergebe und als seine Gabe weihe, sondern, daß er in dieser Gabe, die zu seines Lebens Nahrung und Stütze diente, die Substanz seines Lebens (!) dem Herren weihe, um durch dieselbe sich und sein Leben nach Leib und Seele vom Herren kräftigen und beseligen zu lassen" ... „Das Fleisch (241), das zur Mahlzeit bestimmt ist, kommt nur als victus in Betracht, welcher das Leben stützt (Jes. 3, 1), und stellt den Menschen dar, nicht sofern er Speise wirkt, sondern nur sofern er die von ihm gewirkte Speise genießt" ... „das Fleisch des Heilsopfers bildet folglich nicht das Streben und Wirken des Opfernden ab, sondern nur den Genuß seines Lebens und Strebens, oder die Wonne und Freude des Lebens in der Ge-

meinschaft Gottes, und vertritt daher auch nicht die Person desselben, sondern schattet nur die Frucht seiner Lebensbethätigung ab." Das Heilsopfer bezweckt, „das Leben in Gott durch Sättigung mit Freuden bei seinem Angesicht zu kräftigen und zu beseligen. Die Kräftigung erfolgt dadurch, daß mittelst der Blutsprengung die Seele von Neuem in die Gnadengemeinschaft mit dem Herren gesetzt wird, und Vergebung der ihr noch anklebenden Sünden empfängt, sodann durch Anzündung der inneren Fettstücke des Opferthiers auf dem Altar der inwendige Mensch von dem heiligenden Feuer der göttlichen Gnade durchglüht, zu Gott sich erhebt. Die Beseligung aber findet in der aus dem Opferfleisch bereiteten Mahlzeit statt, durch welche der Opfernde mit den Gnadengütern des göttlichen Reichs gespeiset und gelabt, und an ihnen einen Vorschmack empfängt von den geistigen und himmlischen Gnadenschätzen des Herren."

Wir haben Keil's Worte ausführlich wiedergegeben, weil sie uns einen schlagenden Belag dafür darbieten, wie die moderne Opfertheorie dadurch, daß sie den Compaß der Deutung auf Christum im Opfer weggeworfen hat, fast steuerlos im bunten Gewirre widersprechender Anschauungen umhergetrieben wird. Nach Keil soll das Dankopfer prinzipiell Gabe an Gott sein, und doch der Zweck des Opfers der Genuß, den der Geber selbst an der Gabe hat; diese Gabe soll den Menschen darstellen, und doch soll das in ihr enthaltene Blut Vergebung wirken; von dem zwischen Gott und den Menschen vertheilten Fleischstücken soll das Fett-Theil Gottes „den inwendigen Menschen" bezeichnen, der durch den Opferbrand zu heiligen sei; so waren also die „Glieder" des Opferthiers (wie dies anderswo auch von Keil ausgesprochen wird) der „äußere Mensch"; dieser sollte dann die Opferspeise für den Opfernden werden; derselbe sollte also seinen eigenen äußeren Menschen essen, d. h. in die innigste Gemeinschaft mit sich aufnehmen, und dadurch sollte er „mit den Gnadengütern des göttlichen Reichs gespeiset und gelabt werden", und an diesem Genuß des fleischlichen Menschen sollte er „einen Vorschmack empfangen von den geistigen und himmlischen Gnadenschätzen des Herren"; und das Resultat dieser ganzen Handlung sollte die Integrität des Heils sein.

Hengstenberg, welcher die Opfermahlzeit nicht als die Hauptsache im Dankopfer anerkennt (p. 42), findet den wesentlichen Unterschied zwischen dem Dankopfer und dem Sünd- und Brand-Opfer darin (40), „daß es nicht wie diese die Person des Darbringenden repräsentirte, sondern nur eine Gabe derselben." Ihm schließt sich v. Hofmann (228) an, und bezeichnet das Heilsopfer als „verkörperten Dank", und übersetzt „Verdankopfer."*) Wunderbar; zuerst sollte der Begriff

*) Aehnlich auch Bähr (369): „Es sind darunter im Allgemeinen solche Opfer zu verstehen, durch welche der Mensch Gott giebt, was er schuldig ist, und das, was in seinem Verhältniß zu Gott von seiner Seite fehlt, gleichsam ergänzt, vollständig gemacht, erstattet wird." Aber wie soll da eine Ergänzung noch nöthig sein, wo zuvor schon die ganze Person, das ganze Eigenthum, das ganze Leben, die ganzen Werke in den übrigen Opfern Gott gegeben waren?

Gabe, den man dem Worte Korban als seine eigentliche Bedeutung unterlegte, der Grundbegriff des ganzen Opfers sein; dann sollte die Gabe des Brandopfers Darstellung der Person des Opfernden sein; dann sollte die Gabe als minchah Darstellung seiner Werke sein; nun soll die Gabe einfach Gabe sein. Was berechtigt zu dieser willkührlichen Verwendung des Begriffs der Gabe? Im Uebrigen müssen wir das Moment des Dankes, eben wenn es nur als einzelnes Moment gelten will, als ein wichtiges im Dankopfer anerkennen. Ein anderes wichtiges Moment hebt Tholuck hervor (91): „Das Friedensopfer setzt das Bewußtsein der, wenn auch nur relativen εἰρήνη und somit προσαγωγὴ πρὸς τὸν θεὸν, Röm. 5, 1. 2 voraus; es hat daher einen heiteren Charakter; es ist gleichsam ein mit der Gottheit, der ein Antheil davon abgetreten wird, gemeinschaftlich genossenes Mahl." Ein anderes Moment Scott: „Das Friedensopfer bedeutet die Gemeinschaft mit dem in Christo versöhnten Gott, die Freude und Dankbarkeit eines begnadigten Sünders und die Vorzüge und dankbaren Dienste des gläubigen Bekenners." Noch eingehender Kurtz (144): „Im Friedensopfer endlich ist die Mahlzeit Hauptsache, und wenn diese die innigste Gemeinschaft mit Jehovah, den freundschaftlichen Verkehr, die Haus- und Tischgenossenschaft mit Ihm darstellt, so ist darin Ziel und Zweck dieses Opfers zu suchen"; und Scott (an einem andern Ort): „Friede heißt Versöhnung, Eintracht, Gemeinschaft. Diese Opfer heißen Friedensopfer, weil in ihnen Gott und sein Volk miteinander ein Fest feierten, zum Zeichen der Freundschaft und Versöhnung." Kahnis dagegen (p. 272): „die s. g. Friedensopfer sind schwerlich Heilsopfer, weil sie das Heil oder die Integrität des Menschen in seinem Verhältnisse zu Gott begründen, sondern vielmehr nach der Redensart: Gott Gelübde bezahlen (schillem), Opfer, in denen man Gott etwas leistet, um in Frieden mit ihm zu bleiben."

Eine ganz singuläre Deutung des Schelamim-Opfers giebt Kliefoth (p. 75 f.). Ihm steht zunächst das fest, daß die Ansicht derer unrichtig sei, die in ihnen das eucharistische, das Dankopfer gegenüber dem sühnenden Opfer sehen. Denn es sei auch ein Opfer mit Tödtung und Blutsprengung, also ein sühnendes; auch führe der Name schelem = integritas auf eine andere Deutung. „Die Schelamim haben ihren Namen von dem Zustande, den sie an dem Opfernden erwirken sollen" (also den der Opfernde nicht hat? wie lucus a non lucendo?); „sie sollen machen, daß es richtig mit ihm wird, sollen ihm schalom geben" (diese Ausgleichung aber sollte ja doch das Sündopfer bewirken?).

Die Opfermahlzeit sei die Hauptsache im Friedensopfer, dieselbe bezwecke aber nicht blos, die Gemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen, sondern vorzugsweise auch zwischen dem Gottesvolke, der Gemeinde und dem Menschen wieder richtig herzustellen. „Die Schelamim setzen an dem Opfernden einen Zustand voraus, da in seinem Verhältnisse zu Gott und seinem Volke etwas unrichtig ist, beseitigen diesen Zustand und stellen den Opfernden wieder richtig zu Gott und seinem Volk" (p. 76). — Was Kliefoth hier von dem Zweck des Dankopfers sagt, ist aber zu allgemein; dasselbe war ja der Zweck der

gesammten Opferhandlung, in specie des Sündopfers. — Das fühlt Kliefoth selbst, und fährt fort: Nicht Sünde, Verletzung des gemeinen Wesens oder des Nächsten ꝛc. könne dies zu Beseitigende beim Dankopfer sein, denn dazu würden Sünd- und Brandopfer erforderlich sein. Was soll es denn nun aber sein? „Es müssen Zustände sein, die, wenn auch aus der allgemeinen Sündhaftigkeit folgend, doch nicht geradezu in Versündigung oder im Gefühl des göttlichen Zorns bestehen, und gleichwohl dem Menschen fühlbar machen, daß es nicht allewege zwischen ihm und Gott und seinem Volk richtig stehe." Die nicht leichte Aufgabe, solche Zustände, die nicht Sünde, nicht Gegenstand des göttlichen Zorns, und doch „nicht richtig" seien, darzulegen, versucht Kliefoth durch näheres Eingehen in die drei Unterarten der Schelamim-Opfer zu lösen. Die ersten waren die „Lobopfer, zu bringen, wenn dem Menschen von Gott Segen und Wohlthat widerfahren ist. Aber nichtsdestoweniger sind sie Schelamim, sühnende Opfer" (??) „denn wirklich steht der Mensch, wenn er von Gott Segen und Wohlthat empfängt, nicht richtig zu Gott", — denn der Mensch müsse, obgleich hier von Sünde und Mangel an Gottes Wohlgefallen nicht die Rede sein könne, doch sich sagen, daß er solche Wohlthat nicht verdient habe, daß es doch zwischen Gott und ihm nicht alles richtig, daß er auch nicht werth sei, ein Glied des Volkes Gottes zu sein. So müsse er denn den Wohlthaten Gottes gegenüber zwar mit einem Lobopfer kommen, aber mit einem blutigen und sühnenden, welches „die Unrichtigkeit zwischen Gott und ihm wieder aus seinem Herzen nimmt, und ihn in die Friedens- und Liebesgemeinschaft Gottes zurückstellt." Beispiele solcher Schelamim seien 3 M. 9, 18—21; Joh. 8, 31; vgl. 5 M. 27, 7; 1 Sam. 24, 5. Beim Gelübdeopfer, der zweiten Unterart der Schelamim, sei nicht Ableistung des Gelobten das erste, sondern erst werde der Erfolg der Bitten abgewartet, dann das Gelobte geleistet, und dann erst folge das Gelübdeopfer (so 4 M. 6, 1—21; 1 Sam. 1, 21. 24; 2 Sam. 15, 7. 8). Jedes Gelübde sei eine Auflabung freiwilliger Verpflichtung, ein Hinausgehen über das Gebotene; damit aber streife es fast nahe an ein Gott versuchendes Wagniß, da der sündige Mensch hätte bedenken sollen, daß er nicht einmal seiner gemeinen Pflicht gerecht werden könne, und daß Gott ihm als Glied des Bundesvolks auch ohne sonderliches Gelübde gnädig sein würde. So habe der Gelobende das Bundesverhältniß nicht klar vor Augen gehabt, und es sei etwas „Nicht Richtiges" zwischen ihn und seinen Gott gekommen, das durch ein sühnendes Schelamim-Opfer wieder fortgeschafft werden müßte. Das freiwillige Schelem, die dritte Unterart, sei kein Bittopfer, sondern die freiwillige Befriedigung eines inneren Bedürfnisses, das aus äußeren Erlebnissen und inneren Stimmungen hervorgegangen sei, „wo der fromme Israelit, ohne gerade der Entsündigung zu bedürfen, oder Gottes Wohlgefallen suchen zu müssen, doch das Bedürfniß empfand, sein Herz ganz richtig zu Gott und seinem Bund und Bundesvolk zu stellen." (So Richt. 20, 26; 21, 4; 1 Sam. 13, 9.) Die Bundesgemeine wurde dann beim Schelamimopfer dargestellt durch „denjenigen Theil der Volksgemeinde, in dessen Kreise er lebte, und durch den er

mit dem Ganzen zusammenhing, nämlich mit seinem Hause, Gesinde und dem in seinem Thor lebenden Leviten" ... „So nahm das heilige Volk in seinen sämmtlichen Abstufungen (fungirender Priester, Priester, Volk) in dem gemeinsamen Mahle das Opfer und in demselben den Opfernden an und auf."

Wir müssen gegen diese Ansicht bemerken, zunächst, daß wir nicht verstehen, wie die Gemeinde ein Opfer annehmen kann; das gebührt Gott allein; ferner, daß es ja im Belieben des Opfernden stand, wen er von seinen Hausgenossen zur Mahlzeit einladen wollte, daß wir also das wirkliche Verhältniß geradezu umkehren müssen, um zu dem Resultat zu gelangen, daß die Gemeinde den Opfernden in ihre Gemeinschaft wieder herstellte. Knecht, Magd, Kind, Weib sollten durch ihr Mitessen den Hausherren in die Gemeinschaft des Bundesvolks wieder aufnehmen? Ferner ist es ja richtig, daß auch unsere besten Werke Sünde in sich enthalten; aber die Aufstellung eines besonderen Opfers für die Sünde in unsern Andachten, dazu gar eines besondern Sühn-Opfers für die im Geloben als solchen, oder in dem freiwilligen Herzenserguß an den Herren enthaltene Sünde, ist auch ein so gezwungener und von der Anschauung des alten Bundes abweichender (Ps. 50, 23) Gedanke, daß wir uns diese ganze Darlegung anzueignen völlig außer Stande sind. Ueberhaupt glauben wir, daß die Aufgabe, etwas, was nicht Sünde, auch nicht Gegenstand göttlichen Misfallens, und dennoch „nicht richtig" ist, aufzufinden, durch Kliefoth's Darlegungen nicht gelöst ist. Denn das Geloben z. B. ist doch entweder Sünde oder Nicht-Sünde; im letzteren Fall bedürfte es keines Sühnopfers, im ersteren wäre dagegen ein Verbot an der Stelle gewesen, und kein Opfer. Wir bemerken schließlich nur noch, daß auch Kliefoth (82) das von ihm zuerst so bestimmt zurückgewiesene eucharistische Moment im Dankopfer doch auch noch mit Hülfe der von ihm in seiner Weise gedeuteten minchah des Dankopfers wieder hineinbringt. Dieselbe bedeutet ihm: „Der Mensch, wenn zwischen Gott und Gottes Volk und ihm Alles richtig gestellt ist, kann und soll dann auch seiner Seits Alles, was er ist und hat, Gott und seinem Volk (??) hingeben."

§. 94. Feststellung der richtigen Deutung des Dankopfers aus der h. Schrift.

Um aus dem im Vorigen dargestellten Gewirre widerstreitender Ansichten, nach denen der eine im Dankopfer die Person, der andere die Werke, der dritte die Gaben des Opfernden, der vierte nichts von alledem, sondern nur den Genuß aus den Gaben dargestellt wissen will, nach denen ferner die Opfermahlzeit beim einen nur ein geringfügiges Moment, bei dem anderen die Hauptsache ist, nach denen bei den einen die Danksagung den Charakter des Opfers bestimmt, bei den anderen das von vornherein feststeht, daß nicht Danksagung, sondern Sühne den Charakter dieses Opfers ausmache, — um aus diesem Gewirre und Mengung theilweise richtiger, theilweise unhaltbarer Ansichten heraus einen leitenden Faden und sicheres Fundament zu gewinnen, befolgen wir wiederum den in unseren canones verzeichneten Weg. Wir sehen

zunächst die Bestimmungen der Opferthora selbst über das Dankopfer an, dann vergleichen wir mit dem Resultat die Anführungen des alten und des neuen Testaments, und geben schließlich Zeugnisse aus den Schriften der kirchlichen Lehrer, denen wir diesmal solche aus den Schriften der Neueren selbst hinzuzufügen im Stande sind. In Bezug auf die Bestimmungen der Opferthora haben wir bereits im Paragraphen selbst das Nothwendige gegeben, und nachgewiesen, wie alle Einzelheiten der Dankopferhandlung auf die von uns gegebene Deutung hinweisen. Hier haben wir zunächst das Nöthige über den Namen sebach schelamim nächzuholen.

a) In Bezug auf den Namen des Dankopfers tritt uns nun freilich die herrschende Verwirrung der Auslegungen sofort in ihrem vollen Maße entgegen. Ein Jeder deutet aus dem Worte schelem denjenigen Sinn heraus, den er für seine Grundanschauung vom Dankopfer gebraucht. Luther, und mit ihm Sartorius, Lundius, übersetzen „Dankopfer"; Bähr: „Erstattungsopfer"; Neumann: „Seligkeitsopfer"; Ebrard: „Bezahlungsopfer"; Baumgarten: „Vollendungsopfer"; Keil: „Heilsopfer"; Hävernick: „Wiedererstattungsopfer"; Kurtz, Philippi Tholuk: „Friedensopfer"; v. Hofmann: „Verdankopfer"; Lange: „Lob- und Dankopfer"; Michaelis: „Gastopfer". Bei den Lateinern finden sich die Uebersetzungen „hostia pacificorum (vulgata); victimae pacificorum (Calov); hostia perfectorum (Brenz); completoria (bei Reland erwähnt); sacrificia salutaria (Outram). Bei den Griechen die Namen *θυσία σωτηρίου* (LXX), oder *σωτήρια, εἰρηνικά, χαριστήρια* (Josephus), *εὐχαριστικά* (s. Reland und Winer l. c.); *τελετικόν* (bei Calov). Die Hebräer und der Aramäer bezeichnen das Opfer auch wohl durch das Wort milla, Vollendungsopfer.

Die Verschiedenheit der Deutungen ist dadurch entstanden, daß man das Wort schelamim entweder sachlich oder persönlich*) deutet, als „Opfer des Heils und der Segnungen" oder als „Opfer der in Frieden Lebenden, der Vollkommenen, d. h. der im Gnadenstande sich Befindenden", oder daß man die Bedeutung des Worts entweder aus dem Kal „schalam = integrum esse", oder aus dem Piel „reddere, persolvere" ableitete, oder daß man von der Bedeutung des Stammworts schalam absehend, auf das Derivatum schalom = Frieden zurückging. Wir sind in unserer Ueberzeugung von der Unzulänglichkeit der bisherigen Unternehmungen, auf dem Wege der Etymologie die Streitfrage zum definitiven Abschluß zu bringen, durch die von Kurtz (p. 212), v. Hofmann (p. 227 f.), Bähr (368), Keil (237) und anderen gemachten Versuche lediglich bestärkt worden. Wie sollte es einem Gelehrten schwer fallen, für seine Ansicht einen Haufen stattlicher Gründe aufzuführen, die Gründe der Gegenseite möglichst zu verkleinern und mit Sicherheit die eigene aufgestellte Ansicht als die allein gültige und haltbare zu proclamiren? Die derartigen Leistungen

*) In letzterem Falle würde man aber schelemim zu lesen haben; der Singular würde schalem sein und nicht schelem, wogegen aber Amos 5, 22 spricht.

auf dem Gebiete der hebräischen Etymologie sind uns mit der Zeit sehr unerträglich geworden, da mit völlig gleicher Bestimmtheit die namhaftesten Sprachkenner, deren Forschungen von den minder Eingeweihten für normgebend erachtet zu werden pflegen, direkt einander entgegenstehende Anschauungen als untrüglich hinstellen. Wir wollen den Werth solcher Forschungen an ihnen selbst nicht anfechten, müssen aber unsererseits, von den bisherigen Resultaten im vorliegenden Falle völlig unbefriedigt, einfach auf die Grundbedeutung des Werths schalam zurückgehen. Wenn nun diese nach Gesenius, Bähr, Hengstenberg, Keil, Kliefoth und anderen (ja nach ziemlich allgemeiner Uebereinstimmung) „Vollständigsein", „Vollendet — Unversehrtsein" ist, so bleiben wir bei dieser ersten Grundbedeutung stehen, und eignen uns die Auslegung derer, die dies Opfer als τελετικόν, als completorium, als Vollendungs-Opfer deuten, in dem Sinn an, daß dasjenige Opfer damit bezeichnet wird, welches die Gesammthandlung des Opfers abschließt, welches auch dasjenige, was im Brandopfer und den übrigen Opfern erst angefangen ist, zur Vollendung bringt, was das ganze, mit dem Opfer ins Auge gefaßte Ziel, die Wiedervereinigung des Gnade suchenden Sünders mit Gott, als erfüllt und vollendet darstellt, und welches auf die vollendete Seligkeit der Frommen im ewigen Leben weissagend hinweist. Für diese Deutung sprechen zwei gewichtige Gründe: 1) daß sie am einfachsten an die Grundbedeutung der radix schalam sich anschließt, und 2) daß sie von dem Dankopfer nicht blos einzelne (wesentliche oder untergeordnete) Momente wiedergiebt, sondern alle Momente dieses Opfers so in sich beschließt, daß kein einziges zu finden ist, was sich nicht unter diesen Begriff fassen ließe. Um aber die bestehende Namensverwirrung nicht vermehren zu helfen, werden wir bei dem traditionellen Namen „Dankopfer" unsererseits verbleiben, doch mit der Verwahrung, daß wir den Dank, der nur eine Seite dieses Opfers ausmacht, nicht als das Charakteristicum desselben gelten lassen können. Der Plural schelamim (der Singular kommt als Opfername überhaupt nur einmal vor Amos 5, 22) entspricht der Mannichfaltigkeit der Vollendungen, die dieses Opfer repräsentirt. Schlachtopfer (sebach, θυσία) heißen diese Opfer, „weil ihre Opferung zur gewöhnlichen Schlachtung in einer gewissen Beziehung stand" (Hengstenberg 37), und weil „sie von vornherein zu einer gottesdienstlichen Mahlzeit bestimmt" waren (Keil 240). Apg. 7, 42 wird sebach daher direkt durch σφάγια übersetzt.

b) Daß das Dankopfer ein Vorbild auf Christum enthalte, ist aus dem vorgeschriebenen Ritual deutlich darin ersichtlich, daß das Blut desselben auf den Altar gesprengt wurde Denn das Blut kann, wie wir oben nachgewiesen haben, und bei Behandlung des „Sündopfers" noch spezieller aus dem neuen Testament beweisen werden, nur auf das Versöhnungsblut Christi, nicht auf die Seele des Opfernden gedeutet werden. Eben so ist auch der Opferbrand des Fetten ein deutlicher Fingerzeig, daß auch nach der Seite des Opferbrandes hin das Dankopfer dem Brandopfer entspreche, in welchem letzteren wir einen Typus Christi erkannt haben. So sagt auch Calov: „Das

Dankopfer war ein Typus Christi, denn keine Danksagung oder Gebet ist angenehm vor Gott, als das Opfer Christi, der sich selbst für uns heiligend durch seine vollendete Eucharistie und Gebet, die allein völlig heilig ist, alle unsere Gebete und Danksagung geheiliget hat ... Als Dankopfer hat Christus unsere Stelle eingenommen in seiner Erniedrigung, und hat durch seinen Tod die Ehre Gottes, die wir geraubt hatten, wieder hergestellt." Starke: „Wie nun ein jegliches Opfer seine besondere Absicht auf Christum hat, so auch dieses. An den Brandopfern konnten die Gläubigen erkennen, wie groß und heftig ihres Erlösers Leiden sei ... an diesem sollten sie merken, wie er sie auch mit sich selbst speisen und erquicken würde, und wie wir dadurch des Friedens mit Gott seliglich genießen, auch zum Preis, Ruhm und Lob Gottes kräftig ermuntert werden sollen." Derselbe: „Auch mußte des Opferthiers Blut vergossen und gesprenget werden, um damit zu zeigen, daß alle unsere Werke, in welchen wir uns Gott dankbar beweisen, nicht um ihrer eigenen Würde und Vollkommenheit, sondern allein um des Blutes Jesu Christi willen Gott gefallen" (cf. Luc. 17, 10; Röm. 4, 6—8) ... „Das Fett sollte andeuten, daß, wie Gott und unser Heiland sich zu unserem Heil das beste kosten lassen, so sollten wir auch, was Fettes und Gutes an uns ist, ihnen wieder zum Dienste begeben, und nicht kärglich sein, wenn wir zum Dienst Gottes etwas verwenden wollten."

c) Wenngleich aber also das Dankopfer als objectiver Typus auf Christum sich von den rein subjectiven freiwilligen Gaben (therumoth), die wir sonst auch im israelitischen Cultus finden, prinzipiell unterscheidet, so machen doch gewisse Bestimmungen in seinem Ritual einen wesentlichen Unterschied zwischen ihm und dem Brandopfer als prinzipaliter objectivem Typus auf Christum. Während wir auch dem Brandopfer eine subjective Deutung auf die Gläubigen geben mußten, aber der auch von den Gläubigen zu leistende Brandopfergehorsam eigentlich nur das Werk Christi in ihnen ist, so wird im Dankopfer dem eigenen geheiligten Ich des Menschen auch eine selbständige Stellung gegeben, es trägt neben dem objectiven auch coordinirt den prinzipaliter subjectiven Charakter der freiwilligen Hingabe des eigenen Ich. Hieher rechnen wir insonderheit die Anwendung gesäuerter Brode, und fehlerhafter Opferthiere, welche beide ganz unmöglich auf Christum als den Urtypus zurückgeführt werden können; ferner den Spielraum, der der freien Wahl des Opfernden gelassen wurde, während beim Brand- und Speisopfer Maß und Materie genau abgegrenzt war; endlich die Darbringung durch den Opfernden selbst, welcher dadurch, daß er, und nicht der Priester, das Opfer bis zum Altar tragen mußte, gewissermaßen selbst in das priesterliche Amt eingesetzt wurde.

So schon Lange: „Daß bei den Friedensopfern auch das Gesäuerte stattfand, war eine Anzeigung, daß Gott mit der Schwachheit der Gläubigen bei ihren ihm geleisteten Diensten Geduld trage." (Sieht doch auch ein Vater an den mangelhaften Leistungen seiner Kinder nicht die Mangelhaftigkeit, sondern den guten Willen an.) Starke: „Daß etwas Gesäuertes zu diesem Brod kam, war eine Anzeige, daß

das Lob und der Dienst Gottes um Christi willen Gott angenehm, obgleich die Gläubigen noch Erbsünde und Schwachheiten an sich befinden ... Daß Gott in diesem Opfer auch mit was Schlechterem vorlieb nahm, gab ein Zeichen, daß Gott um Christi willen auch mit geringen und unvollkommenen Werken zufrieden sein wollte." Daß aber diese subjectiven Momente der freiwilligen Aneignung und Hingabe im Opfercultus ihre Ausprägung finden müßten, bevor Gott zur Opfermahlzeit schritt, bildete ab, daß die unio mystica den Glauben des Menschen als nothwendigen Factor zur Voraussetzung hat.

d) Als Gemeinschafts-Opfer und Darstellung des wiederhergestellten Friedens zwischen Gott und dem Opfernden bekundet sich das Dankopfer durch die Vertheilung des Opferfleisches zwischen Gott und dem Opfernden. Starke: „Daß ein Theil von diesen Opfern dem Herrn, ein Theil den Priestern, ein Theil dem Opfernden selbst zufiel, bedeutete, daß die Früchte des Verdienstes Christi zwischen Gott und Christo selbst und den Gläubigen sollten getheilt werden, daß sie von Seiten aller drei ihre Kraft und Nutzen beweisen würden. Es sahe auch wohl auf die Gemeinschaft der Gläubigen mit Gott und untereinander. Es schreibt jemand (Spencer) davon artig: Gott habe damit zwischen sich und dem Opfernden eine recht besondere Freundschaft stiften wollen, daß er sich ihres täglichen Brodes oder Speise bedienet, und ihnen zeigen wollen, daß er sich unter ihnen nicht als ein König, sondern als einen ordentlichen guten Freund aufführen wollen."

e) Als Typus auf das h. Abendmahl bekundet sich das Dankopfer darin, daß das Fleisch des Opfers selbst (welches Christum abschattete) den Opfernden zur Speise dargereicht wurde, und daß eine minchah mit dem Dankopfer verbunden war. An diesem heiligen Communionsmahle durfte kein Unreiner Theil nehmen, wie auch beim h. Sacrament der Unwürdige sich das Gericht aß.

Lange: „Wer reines Leibes ist, der soll das Fleisch essen, nämlich zu Anzeige, daß alle, welche in der geistlichen Gemeinschaft mit Christo stehen und würdige Gäste sein wollen bei dem sacramentlichen Genuß seines Leibes und Blutes, welches er zur Versöhnung, als das rechte sacrificium eucharisticum, das rechte Friedens-, Lob- und Dankopfer für das Leben der Welt dahingegeben hat, Joh. 6, 51, sich der geistigen Reinigkeit und Erneuerung zu befleißigen haben, daß sie nicht unwürdig hinzukommen" (1 Cor. 11, 27. 28) ... „ausgerottet (Lev. 7, 20), gleich wie, wer zum h. Abendmahl unwürdig geht, sich das Gericht ißt, die Unwürdigen unter den Corinthern auch ein leibliches Strafgericht über sich zogen" (1. Cor. 11, 30. 31). Starke: „Daß auch die Opfernden selbst davon aßen, und in die Gemeinschaft des Altars kamen, führte auf eine solche Gemeinschaft mit Christo, dazu alle Gläubigen gelangen können, sowohl durch den Glauben, als auch durch den Genuß des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl" (1. Cor. 10, 16).

f) die Vorschrift, daß das Fleisch des Opfers am gleichen, oder am folgenden Tage gegessen werden solle, wies ebenfalls darauf hin, daß es sich hier um eine heilige Mahlzeit handele, die den Leib des

Herrn unterscheiden lasse von gewöhnlichem Fleisch, und von der jede Möglichkeit des Zutritts der Verwesung sorgsam abgewandt werden müsse.

2) Wenn alle Bestimmungen der Opferthora mit der von uns festgehaltenen Bedeutung des Dankopfers übereinstimmen, so findet dieselbe in den übrigen Aussprüchen des Alten Testaments über die Sebachim ihre völlige Bethätigung. Die weiter unten von uns zu gebende geschichtliche Uebersicht über die Ausübung des Opfercultus im alten Testament wird uns überall zeigen, wie bei fröhlichen Gelegenheiten als Gipfelpunkt der Festfreude Dankopfer gebracht werden. Wenn sie auch bei betrübter Gelegenheit (Richt. 20. 21) gefunden werden, so kann dies nur den Sinn haben, daß damals die Gemeinde als solche einen Schaden erlitten hatte, nach dessen Heilung Gott im Schelamim seine Gnade wieder kund that. Die Gemeinde erscheint in diesem Opfer als eine solche, die das Unrecht von sich abgethan hat.

Daß die subjective und innerliche Seite des Dankopfers vornämlich von den Propheten betont wird, entspricht der Aufgabe und Stellung derselben in dem Volke Gottes. Die Psalmen heben die eigentliche Gemüthsseite bei der freiwilligen Herzenshingabe an den Herrn hervor.

„Opfert sibche zedek", mahnt David, „und vertrauet auf den Herrn" (Ps. 4, 6). „In mir", sagt er (Ps. 56, 13) „sind, Herr, deine Gelübde; bezahlen will ich dir die thodoth; denn du hast meine Seele vom Tode errettet." „Du wirst ihn bitten", sagt Hiob (22, 27) „und er wird dich hören und deine Gelübde wirst du bezahlen." Der Friedensbote mahnt (Nah. 2, 1): „Juda, bezahle deine Gelübde, denn es wird der Schalk nimmer über dich kommen." Die Erfüllung der Gelübde aber besteht meistens selbst in Lob und Preis, und Bekenntniß zum Namen des Herrn. Der Psalmist spricht von den nidboth pi, den freiwilligen Opfern des Mundes (Ps. 119, 108): „Wie soll ich dem Herrn vergelten alle seine Wohlthat, die er an mir thut? Ich will den Becher des Heils erheben (das Trankopfer der minchah beim Dankopfer bringen), und im Namen des Herrn rufen (also bekennen): „Meine Gelübde will ich Jehovah bezahlen vor allem Volk" (also in der Gemeinde). Hosea (14, 3) spricht von Farren der Lippen, die als Dankopfer gebracht werden. Jona, da er um Errettung flehte, sprach (Jon. 2, 8—10): „Da meine Seele bei mir verzagte, dachte ich an den Herrn; mein Gebet kam zu dir in deinen heiligen Tempel ... ich will nun mit der Stimme der Thoda dir Opfer bringen (wörtlich schlachten); also will ich meine Gelübde bezahlen, die Errettung, dem Herrn." „Ich will singen deinem Namen in Ewigkeit", sagt David (Ps. 61, 9), „damit ich also bezahle meine Gelübde in Ewigkeit." „Dir gebührt Lobgesang, Gott, in Zion, und dir wird das Gelübde bezahlt" (Ps. 65, 2), „der du Gebet erhörest, zu dir kommt alles Fleisch." „Ich will" (Ps. 66, 13) „in dein Haus kommen mit Brandopfern, ich will dir meine Gelübde bezahlen, zu welchen meine Lippen sich aufgethan hatten in der Noth, und die mein Mund geredet hat in meiner Bedrängniß. Feiste Brandopfer will ich dir bringen mit dem Räuchwerk der Böcke; ein Rind will ich dir bringen mit Böcken,

(d. h. Brand- und Sündopfer). Sela. Kommt her und höret zu alle, die ihr Gott fürchtet, ich will erzählen, was er meiner Seele gethan hat." „Sie (die Erretteten) sollen sibche thodah bringen (schlachten) und erzählen seine Werke mit Freuden.

Als fröhliches Mahl, das Gott der Gastgeber bereitet, als Mahl von Fett, Mark und Wein, als ein Freudenmahl, bei welchem aller Schmerz aufhören wird, beschreibt Jesaias (25, 6) die Segnungen der messianischen Zeit; von fröhlichen Jahresfesten meldet Sacharja (C. 8, 19); beide mit sichtlicher Anspielung auf die Dankopfer.

Wie vom Gipfelpunkt des ganzen Opfercultus redet der Psalter wiederholt vom Dankopfer; und von seiner so eben beschriebenen Erfüllung sagt er: „sebach (Ps. 40, 7—10) und minchah magst du nicht, die Ohren hast du mir geöffnet; Brandopfer und Sündopfer hast du nicht begehrt; da sprach ich: Siehe, ich komme, in der Buchrolle ist auf mich hin geschrieben; zu thun dein Gefallen, Herr, das liebe ich, und dein Gesetz ist in meinem Herzen; fröhlich predige ich Gerechtigkeit in der großen Versammlung; siehe, meine Lippen lasse ich mir nicht verschließen; Jehovah, du weißt es!" Ps. 50, 5 f.: „Versammelt mir meine Frommen, die den Bund mehr als den sebach achten ... nicht über deine sebachim schelte ich dich, deine Brandopfer sind immer vor mir, nicht will ich nehmen Farren aus deinem Hause, und Böcke aus deinen Ställen ... wo mich hungerte, wollte ich dir es nicht sagen ... meinest du, daß ich Ochsenfleisch essen wolle, oder Bocksblut trinken? Schlachte Gott Thoda, und bezahle dem Allmächtigen deine nedarim, und rufe mich an am Tage deiner Bedrängniß, so will ich dich erretten, und du sollst mich preisen ... Wer eine Thoda opfert, der ehret mich, und das ist der Weg, auf welchem ich ihm das Heil Gottes zeigen werde." Ps. 51, 18. 19: „Du liebest nicht sebach, sonst gäbe ich's dir, und Brandopfer gefällt dir nicht; die sibche Gottes sind ein gebrochener Geist; ein gebrochenes und gedemüthigtes Herz willst du, Gott, nicht verachten. Thue wohl an Zion nach deiner Gnade, und baue die Mauern zu Jerusalem. Dann (wenn du also deine Gemeinde als solche wieder hergestellt hast) werden dir gefallen die Sibche der Gerechtigkeit, Brandopfer und ganze Opfer; dann wird man Farren auf deinem Altar opfern."

Die Zusammenfassung aller dieser Stellen ergiebt als Anschauung der Propheten und des Psalmisten über den sebach schelamim: a. Das Dankopfer ist der Höhepunkt alles Opfercultus; b. und zwar in der Weise, daß es nicht als opus operatum, sondern als Ausdruck der gläubigen Herzenshingabe an den Herrn dargebracht wird; c. diese bekundet sich als Lobgesang, Bekenntniß zum Herrn und Verkündigung seines Namens in der Gemeinde, und Leistung des Gelobeten; d. doch gefallen Gott diese Opfer nur inmitten der heiligen Gemeinde; e. und er segnet sie mit Freuden und himmlischen Gütern. Diese Darlegung stimmt mit der von uns oben gegebenen völlig überein.

3) Das neue Testament giebt mehrfach ganz unverkennbare Hinweisungen, sowohl auf die sebachim im allgemeinen, als auf seine einzelnen Arten, die thodah, das neder und die nedabah.

Zunächst ist auch hier daran wieder zu erinnern, daß θυσία im neuen Testament nicht das hebräische Korban oder minchah, oder olah, sondern sebach in der Uebersetzung wiedergiebt, eben so wie προσφορά die Uebersetzung von minchah ist. Dies erhellt aus Hebr. 10, 5 f. in Vergleichung mit Ps. 40, 7 f., wo sebach durch θυσία, minchah durch προσφορά, olah durch ὁλοκαύτωμα, und chataath durch περὶ ἁμαρτίας übersetzt wird. Nun aber hat im alten Testament das Wort sebach nicht blos die materielle Bedeutung: Dankopfer, als Bezeichnung dieser speziellen Opfergattung zum Unterschiede von der olah und chataath, sondern auch die formale Bedeutung: „Schlachtopfer"; und es konnte also auch ein Brandopfer und Sündopfer ein sebach sein. Sebach hat dann den allgemeinen Sinn eines blutigen Opfers, gerade wie minchah (προσφορά) den Begriff des Opfers als Speisegabe, als geschenktes Gut ausdrückt, so daß wir mannichfach im alten Testament (z. B. Dan. 9, 27) mit den Wörtern sebach uminchah den Complex des gesammten Opfermaterials als blutigen und unblutigen ausgedrückt finden. Ganz genau so gebraucht das neue Testament die Wörter προσφορὰ καὶ θυσία, oder auch δῶρα καὶ θυσία z. B. Ebr. 5, 1; 8, 3; 9, 9; 10, 5; 10, 8. In diesem formalen Sinn kann θυσία auch als Bezeichnung eines Sündopfers gebraucht werden z. B. Hebr. 7, 27; 9, 23; 9, 26; 10, 11; 10,12; 10,26; und als Bezeichnung eines Brandopfers (z. B. Luc. 2, 24, wo unzweifelhaft nach Lev. 12, 8 eine Taube zum Brandopfer, die andere zum Sündopfer gebracht wurde), während zum Dankopfer nur Tauben verwandt wurden, und als Bezeichnung eines Opfers im Allgemeinen z. B. 1. Petr. 2, 5; Matth. 9, 13; Apg. 7, 41; Hebr. 9, 23. 26; 10, 1. 11. 12. 26; 11, 4. — Jedenfalls aber werden wir, da θυσία als Uebersetzung des Worts sebach constatirt ist, überall wo der Zusammenhang eine innere Verwandtschaft mit dem von uns als Inhalt des Dankopfers nach der Opferthorah erkannten vermuthen läßt, da, wo uns im neuen Testament das Wort θυσία begegnet, zunächst an die Erfüllung eines sebach schelamim zu denken haben.

a. So ist Christus selbst als Gegenstand eines sebach schelamim dargestellt, sehr wahrscheinlich in Hebr. 10, 5 f., wo die Anwendung des Worts „sebach und minchah (zum Unterschied von Brand- und Sündopfer) (cf. V. 8), wolltest du nicht; mir hast du den Leib zugerichtet" auf Christum, den Leib des Herrn Jesu deutlich als Gegenstand eines Schelamimopfers zu erkennen giebt. Eben so sagt Eph. 5, 2: „Christus hat sich selbst gegeben als προσφορὰ καὶ θυσία ὑπὲρ ἡμῶν τῷ θεῷ εἰς ὀσμὴν εὐωδίας zwar zunächst, Christus selbst sei in seiner Person die Erfüllung des gesammten Opfermaterials, aber implicite wird er dadurch auch als Erfüllung des sebach schelamim dargestellt. Eben so findet die von uns oben bei der Deutung der minchah gegebene Ausführung, nach welcher Hebr. 8—10 der Nachweis gegeben wird, wie Christus besseres Opfermaterial als die δῶρα καὶ θυσία des alten Testaments, nemlich sich selbst und in specie seinen Leib geopfert habe, ganz nothwendig auch die Anwendung, daß Christi Leib

als Erfüllung des sebach schelamim anzusehen ist. Die von uns in den Vordergrund gestellte Deutung des sebach schelamim auf Christum ist also im neuen Testament sicher festgestellt.

b. Eine Verweisung auf die thoda finden wir in Hebr. 13, 15: „*ἀναφέρωμεν θυσίαν αἰνέσεως διαπαντός*“, worin *θυσία* klar als Uebersetzung von sebach und *αἰνεσεως* als Uebersetzung von thodah zu erkennen ist. Die Worte *τούτεστι καρπὸν χείλεων ὁμολογούντων τῷ ὀνόματι αὐτοῦ* beweisen dann, daß unsere Deutung der thodah als Lobpreis des Namens Gottes, und in specie als Bekenntniß zu seinem Namen die richtige, auch vom Hebräerbrief getheilte ist. Auf Grund dessen werden wir das „Singen und spielen dem Herrn in euren Herzen“ Eph. 5, 19. 20, zumal es durch die Worte: *εὐχαριστοῦντες πάντοτε ὑπὲρ πάντων ἐν ὀνόματι τοῦ κυρίου ἡμῶν I. Χτοῦ* ausdrücklich als Dankopfer bezeichnet wird, als eine Erfüllung der thodah anzusehen haben. Und auf Grund dieses Verses werden wir nicht nur die liturgischen Altargebete in unserem öffentlichen Gottesdienste (insonderheit die beiden Doxologien und das „Recht ist es und würdig ꝛc.“, das „Heilig, heilig, heilig ꝛc.“), sondern auch die Gesänge unserer häuslichen Andacht, ja den ganzen Schatz unserer Hymnologie als eine thodah ansehen können, die Gott zum süßen Geruch dargebracht wird; sowie andererseits auch durch das Wort *ὁμολογούντων* jedes öffentliche Bekenntniß zu Christo, auch die confessio augustana und die Bekenntnisse unserer Kirche, die öcumenischen wie die lutherischen, unter den Begriff einer thodah gestellt werden; ähnlich wie die Spendung von Wort und Sacrament als Gnadenmitteln von uns als minchah erkannt worden ist. Eine thodah heiliger Gesinnung fordert der Herr Matth. 9, 13 mit den Worten: „Lernet, was das sei: Ich will Erbarmung und nicht *θυσία* (sebach)“, und Marc. 12, 33, wo er ungefärbte Liebe zu Gott und den Nächsten für mehr erklärt als alle Brandopfer und *θυσίαι*, d. h. sebachim.

c. Eine nedabah fordert der Apostel Ebr. 13, 16 mit den Worten: „Wohlzuthun und mitzutheilen vergesset nicht; denn solche Opfer (*θυσίαι* = sebachim) gefallen Gott wohl (li'rzon lajehovah). Solche nedabah war auch die Collekte, welche die Liebe der philippischen Gemeinde dem Apostel Paulus durch Epaphroditus überbrachte, und welche er selbst bezeichnet als eine *θυσίαν* (sebach) *εὐδεκτὴν* (nirzah loh) *εὐαρεστὸν τῷ θεῷ* (li'rzono liphne jehovah) und *ὀσμὴ εὐωδίας* (lereach nichoach), welche Ausdrücke alle genau dem mosaischen Opfercultus entnommen sind. Solche nedaboth Gott zu bringen, vermahnt auch Petrus (1 Petr. 2, 5): „Erbauet euch als ein geistliches Haus, heiliges Priesterthum, um geistliche Opfer (sebachim) zu bringen, die durch Christum „Gott angenehm seien.“ Als solchen „vernünftigen Gottesdienst“ bezeichnet Jacobus auch (C. 1, 27) den Besuch der Wittwen und Waisen und die Ueberwachung der eigenen Lüste, und stellt auf diese Weise das gesammte Leben thätiger Liebe unter den Begriff einer nedabah, einer freiwilligen Hingabe des Herzens, des Willens und des Vermögens an Gott und den Nächsten.

d. Die Gelübdeopfer (nedarim) finden wir in der ersten Christengemeinde sogar noch in ihrer mosaischen Gestalt im Gebrauch; Paulus verläßt Cenchreä um eines Gelübdes willen (Apg. 18, 18) und wird bei Gelegenheit der Ausübung eines Gelübdeopfers im Tempel (Apg. 21, 23 f.) gefangen genommen. Die neutestamentliche Erfüllung des Gelübdeopfers besteht in der gänzlichen Widmung des Leibes und aller seiner Kräfte an den Dienst des Herrn. So vermahnt Paulus (Röm. 12, 1), daß wir darstellen sollen (*παραστῆσαι*, d. h. hebi und hikrib Gott als Opfer darbringen) unsere Leiber als eine *θυσία* (sebach) *ζῶσα, ἁγία, εὐαρεστὸς τῷ θεῷ*", und nennt dies mit sichtlicher Beziehung auf den alttestamentlichen Gottesdienst eine *λογικὴ λατρεία*. Eben so fordert er uns auf Röm. 6, 13 *παράστήσατε ἑαυτοὺς τῷ θεῷ*, als solche, die von den Todten lebendig sind, *καὶ τὰ μέλη ὑμῶν ὅπλα δικαιοσύνης τῷ θεῷ*."

Diese Hingabe des Herzens und des gesammten Lebens steht auf der Grenzscheide zwischen Dank- und Brandopfer und kann von verschiedenem Gesichtspunkte aus jedem von beiden zugezählt werden. Ein Brandopfer ist sie, sofern sie als das Leben Christi in uns betrachtet wird; ein Dankopfer, sofern sie als freiwilliger Willensakt des Menschen angesehen wird. Wenn daher Gal. 2, 20 das ganze Leben des Christen als Brandopfer darstellt, so bezeichnet Col. 3, 17 durch den Zusatz *εὐχαριστοῦντες τῷ θεῷ καὶ πατρὶ δι αὐτοῦ* all unser Thun und Werk, das im Namen Jesu geschehen soll, ausdrücklich als Dankopfer, und dehnt damit zugleich das Gebiet des Dankopfers so weit aus, als überhaupt das Gebiet des christlichen Handelns reicht.

e. Einer zum Dankopfer gebrachten minchah finden wir Erwähnung gethan Phil. 2, 17, wo der Apostel von sich sagt: *σπένδομαι ἐπὶ τῇ θυσίᾳ καὶ λειτουργίᾳ τῆς πίστεως ὑμῶν*. In diesen Worten wird die Selbsthingabe des Paulus als *θυσία* (sebach), das Brod der minchah als *λειτουργία τῆς πίστεως*, Verwaltung des Gnadenmittelamts, und der Wein der minchah, welcher dazu (*ἐπὶ*), nämlich zu dem Dankopfer als solchem, und zu dem Brod der minchah ausgegossen wird, als Hingabe des Lebens in diesen Dienst des Evangelii dargestellt.

f. Das Opferessen der Dankopfer (bei welchem das Fleisch des sebach und das Brod der minchah, sammt dem zu letzterem gehörenden Wein des Trankopfers zu einer Mahlzeit vereinigt erscheint) findet seine Erfüllung im h. Abendmahl, welches als minchah beim Dankopfer unter den Begriff des Genusses der Gnadenmittel gestellt wird, während es beim Brandopfer die Verwaltung derselben bezeichnete. Im h. Abendmahl erhalten wir auch beides mit, ja ineinander, das Fleisch des sebach, Christi Leib, und das Brod der dazu gehörenden minchah, Christi ganze menschliche Persönlichkeit, dazu das nesek der minchah, das Rebenblut als Träger des Blutes Christi zum Opfertrank. Daß bei Strafe der Ausrottung kein levitisch Unreiner an der Dankopfermahlzeit Theil nehmen durfte, findet seine Erfüllung in der Bestimmung:

„welcher nun unwürdig von diesem Brod isset, und von dem Kelch des Herrn trinkt, der ist schuldig am Leibe und Blut des Herrn (1 Cor. 11, 27) ,.. der isset und trinket ihm selber das Gericht (V. 29), darum, daß er nicht unterscheidet „den Leib des Herrn." In letzterem Worte wird unsere Auffassung von dem sebach als Typus des Leibes des Herrn ebenfalls bestätigt. Durch den Genuß dieser Dankopfermahlzeit des h. Abendmahls, welcher jetzt als Speise für den Genießenden erscheint, um ihm neue Lebenskräfte auf der Wüstenpilgrimschaft zuzuführen (1 Cor. 10, 3), wurden alle theilnehmenden Gäste in der Gemeinschaft des Altars (1 Cor. 10, 18) auch Tischgenossen des Herrn (V. 21), ja sie gelangen durch das Essen und Trinken in somatische Gemeinschaft mit dem Leibe und Blute des Herrn (1 Cor. 10, 16) und werden eben durch diese Gemeinschaft der Einen Speise auch zu der Gemeinschaft Eines Leibes Christi (V. 17) vereinigt, wodurch dann die Gemeinde der Heiligen den Gipfelpunkt ihrer Darstellung auf Erden erreicht. — Wenn in diesem allem die Idee der Opfermahlzeit der alttestamentlichen Schelamim ihre Erfüllung findet, so sind die Agapen der ersten Christengemeinde (vgl. dazu auch 5 M. 16, 11; Ps. 22, 27), die sich an die Feier des h. Abendmahls anschlossen, und von denen im N. T. nur der Mißbrauch (1 Cor. 11, 20—22; Jac. 2, 1—9) getadelt wird, die aber im Uebrigen als Darstellung der „Gemeinde Gottes" (1 Cor. 11, 22) bezeichnet werden, die Erfüllung der Bestimmung, daß zu der Opfermahlzeit auch Knecht, Magd, Weib, Kind und der Levit in den Thoren heranzuziehen sei. In weiter gezogenem Kreise sollte jede christliche Feier, in specie jede Festmahlzeit solche Agape sein, in welcher Jünger des Herrn als vor Gottes Angesicht zu freudiger Danksagung versammelt sind, auf daß das Wort Gottes erfüllet werde, welches ausdrücklich im Anschluß an die Dankopfermahlzeiten der Apostel spricht 1 Cor. 10, 31: „Ihr esset nun, oder trinket, oder was ihr thut, so thut es alles zu Gottes Ehre."

g. Aus der Dankopferthora ist in das neue Testament auch der Sprachgebrauch übergegangen, den Genuß und die Vollendung des Reiches Gottes als ein „Zu Tische sitzen" zu bezeichnen. So sagt der Herr Luc. 13, 29: „und es werden Viele kommen vom Morgen und Abend, die zu Tische sitzen werden im Reiche Gottes", und verheißt Luc. 22, 30 seinen Jüngern, daß sie essen und trinken sollen „über seinem Tisch" in seinem Reich, und stellt in Aussicht, daß er selbst alsdann neu trinken werde vom Gewächs des Weinstocks. Hierher, auf die Schelamimmahlzeiten, und nicht allgemein auf orientalische Sitte, ist die Gewohnheit des Herrn zu deuten, die Herrlichkeit und Lieblichkeit des Reiches Gottes unter dem Bilde eines Abendmahls, in specie eines Hochzeitsmahls darzustellen (vgl. Ps. 23, 4; Luc. 12, 37).

h. Wir haben bereits oben darauf hingewiesen, daß sowohl die sprachliche Bedeutung des schalam = integrum esse τελειὸν εἶναι, als auch die Uebersetzung des Schelamimopfer durch hostia perfectorum oder τελειικὸν uns auf die Spur leitet, zwischen dem neutestamentlichen Begriff der τελείωσις und dem alttestamentlichen Schelamimopfer

einen tieferen Zusammenhang anzunehmen. Diese Vermuthung wird durch eine genauere Vergleichung der bezüglichen Aussprüche des N. T. in überraschender Weise bestätigt.

Der Herr Jesus setzt das τέλειον εἶναι dem Menschen als Ziel seines Lebens hin Matth. 5, 48. Derselbe soll also über die ersten Anfangsgründe des Christenthums hin zu der τελειότης trachten (Hebr. 6, 1), weil er nur in diesem Zustande geschickt ist, in das Reich Gottes einzugehen (Matth. 19, 21). Obschon nun dies Streben nach der τελειότης auf Erden nie zum Abschluß kommen kann (Phil. 3, 12), so sollen wir ihm doch immer nachjagen (ib.), und dazu hat uns der Herr seinen vollkommenen Willen zur Prüfung und Nachachtung geoffenbart (Röm. 12, 2), auf daß also das Opfer unseres Leibes (V. 1; Col. 1, 28) Gott wohlgefällig werden könne. Wenn nun aber die absolute τελειότης für den Himmel aufbewahrt bleibt (Hebr. 12, 23), so giebt es doch auf Erden schon eine relative. Der Apostel redet zu den Corinthern als zu τελείοις (1 Cor. 2, 6), ebenso zu den Philippern (Phil. 3, 15) und sagt zu den Hebräern, daß für die τέλειοι feste Speise gehöre (Hebr. 5, 14). Der Zustand dieser irdischen τελειότης beschreibt das neue Testament so, daß die τέλειοι „durch Gewohnheit haben geübte Sinne zum Unterscheiden des Guten und Bösen (Hebr. 5, 14), daß sie erfüllet sind mit allem Gottes Willen (Col. 4, 12), daß sie im Vollgenuß der himmlischen Güter und Kräfte sich befinden (Jac. 1, 4) und an nichts Mangel haben, daß sie auch in keinem Worte fehlen (C. 3, 2), daß sie völlig sind in ihrem Verständniß (1 Cor. 14, 20), in der Freiheit (Jac. 1, 25), in der Liebe (1 Joh. 4, 18), in der Hoffnung (1 Petr. 1, 13). Die Liebe ist das Band dieser τελειότης (Col. 3, 14).

Dieselbe ist aber das Ziel nicht blos für das Leben des einzelnen Christen (Col. 1, 28), sondern auch für die Gesammtdarstellung des Leibes Christi, der Gemeinde des Herrn, welcher der Stand eines ἀνὴρ τέλειος (Eph. 4, 13) als Zielpunkt ihrer Entwickelung gesteckt ist.

Das von Gott verordnete Mittel zur Erreichung dieses Ziels war zunächst das Gesetz Hebr. 7, 19, in specie das Priesterthum (7, 20) und die Opfer (9, 9; 10, 1). Aber dieses Heilsmittel erwies sich als unzulänglich. Weder Gesetz (Ebr. 7, 19; 10, 1) noch Priesterthum (Hebr. 7, 11. 20), noch Opfer (Ebr. 9, 9; 10, 1) hat dies Ziel erreichen können; deshalb erreichten die Frommen des alten Bundes vor Christi Menschwerdung dies Ziel überhaupt nicht (Hebr. 11, 40), sondern Gott mußte einen anderen Weg einschlagen. Dieser Weg war Christus selbst.

Dieser aber mußte, um uns vollkommen zu machen, zunächst uns in unserer Schwachheit gleich werden (Hebr. 5, 2), damit er selbst für uns den Weg von der Schwachheit aus durch Leiden zu τελειότης hingehen könne (Hebr. 2, 10) und also der ἀρχηγὸς unseres Heils der ἀρχηγὸς καὶ τελειώτης τῆς πίστεως (Hebr. 12, 2) wurde. So wurde Christus, indem er Gottes Werk auf Erden vollendete (Joh 4, 34; 5, 36; 17, 4), selbst vollendet (Luc. 13, 32), und wurde, indem

er also das Amt eines melchisedekischen Priesterthums übte (Hebr. 5, 9), darin, daß er selbst vollendet wurde, allen, die ihm gehorsam sind, Ursach zu ihrem ewigen Heil.

Das Mittel, durch welches sich dieses vollzieht, ist, daß er selbst, in welchem der Vater ist, auch durch die unio mystica sich mit uns verbindet. Also werden wir, nachdem er μιᾷ ποσφορᾷ (durch Eine mincha) τετελείωκεν εἰς τὸ διηνεκὲς τοὺς ἁγιαζομένους (Hebr. 10, 14), mit ihm mystisch verbunden zur Einheit eines Leibes, und dadurch, daß er also in uns wohnt, werden wir τετελειωμένοι εἰς ἕν (Joh. 17, 23) und seine Kraft gipfelt sich τελειοῦται in unserer ἀσθενείᾳ (2 Cor. 12, 9). Diese τελειότης ist dann die reale ἀπαρχὴ des ewigen Lebens, welches in denen, die da glauben, bereits ist, welches aber als ein τέλειον noch erwartet wird in der Ewigkeit (1 Cor. 13, 10). Dort aber werden wir dann gelangen „zu dem Berge Zion, zu der Stadt des lebendigen Gottes, zu dem himmlischen Jerusalem, zu der Menge vieler Tausend Engel, zu der Gemeinde der Erstgeborenen, die im Himmel angeschrieben sind, zu den Geistern der vollkommenen Gerechten (δικαίων τετελειωμένων). Das wird die τελείωσις des Reiches Gottes sein.

Wenn wir nun in dieser Darstellung, in welcher jeder auf die τελειωσις bezügliche Ausspruch des neuen Testaments seine Berücksichtigung gefunden hat, überall denselben Ideen begegnen, die wir in der Bildersprache des alttestamentlichen Schelamimopfers angetroffen haben, so macht die Verbindung des Begriffs τελειότης mit dem Priesterthum und Opfer des alten Bundes und mit der gegenbildlichen Erfüllung in Christo, die wir im Hebräerbrief antreffen, verbunden mit dem Umstande, daß im ganzen Opfercultus kein Ausdruck vorkommt, der auf die τελειότης zu deuten wäre, als nur das Wort schelem, welches dessen directe Uebersetzung ist, es zur unzweifelhaften Gewißheit, daß, wie wir dies oben dargestellt haben, die eigentliche Central-Idee des schelem die Darstellung der τελειότης im Reiche Gottes ist. Und wir gewinnen von hier aus rückschließend folgendes Bild:

Der Zweck des ganzen Opfercultus war die Wiedergewinnung der τελειότης. Zu diesem Ziel war Brand-, Sünd- und Speis-Opfer der nöthige Unterbau; im schelamim-Opfer kommt es zur Erfüllung, daher dieses auch allzeit auf dem Fundament eines Sünd- und Brand-Opfers und in Begleitung eines Speisopfers gebracht wurde. Um das Ziel zu erreichen, wurde Christus selbst ein Schelamimopfer, und erwarb durch seinen activen Gehorsam den an den gliedlichen Zusammenhang mit ihm gebundenen Zustand der τελειότης auch für uns. Dann aber spendete er uns seinen eigenen Leib als Speise der τελειότης (des Schelamimopfers) und wirkte durch Wort und Sacrament, indem er also zur engsten unio mystica mit den Gläubigen sich verband, daß sie selbst als Einzelne, und auch ihr Complex, die Gemeinde als sein Leib, die Herrlichkeit des Reiches Gottes und den Reichthum seiner Früchte, und damit den Stand der völligen τελειότης darstellten und genossen. — So erklärt es sich, wie das Dankopfer, obschon um des beigemischten subjectiven Moments

willen als „leichtes" Opfer bezeichnet im Verhältniß zu den die objectiven Heilsthatsachen darstellenden Brand- Sünd- und Speisopfern, doch Blüthe und Gipfelpunkt der ganzen Opferhandlung bildet.

Nachdem unsre Auffassung des schelamim-Opfers in den Aussprüchen des alten und neuen Testaments ihre Bestätigung gefunden hat, bleibt uns noch übrig, einige Zeugnisse beizubringen, welche das von uns Aufgestellte bestätigen.

§. 95. Zeugnisse für unsere Deutung des Dankopfers.

Die Stellung, die das Dankopfer im Allgemeinen zum Brand- und Sündopfer einnimmt, bezeichnet W. Lyser (821) mit folgenden Worten: „Beim Brandopfer wird vornämlich Rücksicht genommen auf die Erwerbung des Heils; denn in demselben gefiel es dem Sohne vorbildlich darzustellen, wie er das Heil vollbringen wollte; beim Sündopfer steht die vorbildliche Versöhnung, so weit sie durch den Priester geschah, im Vordergrund, es bezieht sich auf die Wohlthaten des Mittlers; beim Dankopfer tritt besonders der durch das mittelst des Worts erklärte Vorbild erweckte Glaube in den Vordergrund; dies gehört auf das Gebiet der Application des Heils." — Philippi (319): „In der Darbringung und dem Genuß des Friedensopfers ist die auf Grund der expiatio sich vollziehende justificatio und unio mystica der Gläubigen mit dem Herrn typisch präformirt. Mit der unio mystica aber auch die unio sacramentalis."

b. Daß das Dankopfer Integritätsopfer einerseits, Vollendungsopfer andererseits sei, erkennen an:

Keil (236): „Schelem bezeichnet den Stand des schalem, das Ganz-Vollständig-Heil-Sein." Kliefoth (81): „Die Wiederherstellung der Gemeinschaft Gottes und seines Volks, die im Sündopfer nur als nothwendige Consequenz, und im Brandopfer gar nicht zum Ausdruck kommt, ist bei den Schelamim der eigentliche Zweck, neben welchem alles andere nur Voraussetzung ist." Hengstenberg (O. 37): „Dankopfer konnten nur von solchen dargebracht werden, die sich im Stande der Gnade befinden." Kliefoth (83) erkennt in der Dreitheilung der blutigen Opfer eine Gradation: „Das Sündopfer entsündigt den Sünder, das Brandopfer macht den Entsündigten Gott gefällig, und das Schelem versichert den Gottwohlgefälligen der göttlichen Gemeinschaft. Und diese Gradation des sühnenden Opfers greift wieder mit der Gradation des Heiligthums zusammen: Durch Sünd-, Brand- und Schelamim-Opfer wird der sündige Mensch stufenweise geheiligt, priesterlich gemacht, so daß er durch seinen Priester mit in das Heiligthum der Kapporeth gegenüber treten, und als Heiliger den unblutigen Gottesdienst des Heiligen mit thun kann." Philippi (318): „Die Friedensopfer bilden den Höhepunkt und naturgemäßen Abschluß aller blutigen Opfer, weshalb auch bei combinirten Opferdarbringungen die Sünd- und Brand-Opfer ihm regelrecht vorangehen"; (p. 323): „Das Friedensopfer beschließt in sich die Application der Sühne, und läßt sich in sofern als das vollendetste Opfer betrachten."

c. Die Bedeutung des Dankopfers als Herstellung der Friedens-

gemeinschaft zwischen Gott und dem Opfernden finden wir bestätigt bei Bähr (370): „Wir müssen ihnen (den Schelamim) auch eine Beziehung auf den Frieden, das Ausgeglichensein, und das Freundschaftsverhältniß mit Gott zugestehen.“ Philippi (317): „Die Mahlzeit ist Bethätigung und Bezeugung der Friedensgemeinschaft; im vorliegenden Falle der Friedensgemeinschaft des Herrn mit seinem Volk und den Gliedern des Herrenvolkes untereinander ... Der Herr reicht das Opferfleisch als Unterpfand des wohlgefällig von ihm aufgenommenen Opfers und zur deklaratorischen Versiegelung seiner Gnade zum Genuß dar, um dadurch die zur Mahlzeit Berufenen der von ihnen erbetenen Sündenvergebung, des von ihm dargereichten Heils und Lebens theilhaftig zu machen, während das Kommen und Essen der zum Gastmahl Geladenen die völlige Annahme der dargebotenen Gnadengaben symbolisirt. Und auf Grund dieses Gespeistwerdens und Essens vollzieht sich die selige und friedensreiche Gemeinschaft des Herrn mit seinem Volk“ vgl. 5. M. 12, 12. 18; Ps. 23, 5. 6.

d. Das Dankopfer als Darstellung des seligen Genusses der Güter des Reiches Gottes wird anerkannt von Keil (241): Das Heilsopfer bezeichnet „die Wonne und Freude des Lebens in der Gemeinschaft Gottes“; (247): „Die Mahlzeit beim Dankopfer stellt die innigste Gemeinschaft zwischen Jehovah und seinem Volke dar, eine Gemeinschaft des Heils und der Freude im Genusse der Gnadengüter des göttlichen Reiches, welche als Fröhlichsein vor dem Herrn bezeichnet wird Deut. 12, 12. 18.“

e. Die Bedeutung des Dankopfers als Darstellung der Gemeinde der Gläubigen, welche von Kliefoth mit besonderem Nachdruck betont wird, findet außerdem ihre Bestätigung bei Brenz: „Das Brandopfer sieht eigentlich auf die Person Christi hin. Deshalb wurde zu demselben ein Männlein erfordert. Dies Opfer aber sieht sowohl auf Christus, als auf die ganze Kirche, die sein Leib ist, und nicht blos aus Männern, sondern auch aus Weibern besteht. Deshalb ordnet dies Opfer an, sowohl Männlein als Weiblein zu diesem Opfer zu bringen. Dies war um so nothwendiger, als sonst die Frauen, weil sie von den öffentlichen Funktionen in der Kirche fern gehalten wurden, leicht hätten denken können, sie gehörten nicht zum Leibe Christi.“ Lange: „Daß zum Lob- und Dankopfer nicht allein die Priester, sondern auch die das Opfer bringenden Israeliten zugelassen wurden, und die übrigen Fleischstücke auch in ihren Häusern (?) mit den Ihrigen und den dazu genöthigten Gästen verzehren durften, und also in die Gemeinschaft des Altars kamen, das führt im Gegenbilde auf eine solche Gemeinschaft mit Christo, zu welcher alle Gläubigen gelangen konnten, und zwar wie überhaupt durch den Glauben, also durch den würdigen Genuß seines Leibes und Blutes im Abendmahl; darauf führt uns Paulus 1. Cor. 10, 15—17.“ Starke: „Wie im Friedensopfer kein Unterschied des Männleins und Weibleins war, so ist in der Gemeinschaft Gottes in Christo kein Unterschied des Geschlechts Gal. 3, 28.“

f. Die Beziehung des Dankopfers auf das h. Abendmahl finden

wir (außer in den oben angeführten Citaten) auch noch betont von Hengstenberg (O. 42, 43): „Diese Communion der im Stande der Gnade sich Befindenden bildet ein Gegenstück zu der am Passah, wodurch die Sündenvergebung angeeignet wird. Sie schließt sich zwar unmittelbar nur an das Dankopfer an, aber sie hat auch das Brandopfer zu ihrer Voraussetzung, welches stets dem Dankopfer voranging. Das Bundesverhältniß ist ein durchaus geordnetes; seine Störungen sind beseitigt: Der Herr hat durch die Heilsspendung seinen Knecht thatsächlich gerechtfertigt, und das: „Wo ist nun mein Gott", und „Was betrübst du dich, meine Seele", verstummen gemacht, der Knecht hat sich durch das Brandopfer von Neuem dem Herrn geweiht, und durch das Dankopfer der Aufforderung: „Seid reichlich dankbar" entsprochen. Nun tritt die geistliche Vermählung ein. Die Opfermahlzeit bildete die Zeiten der Erquickung vor dem Angesicht des Herrn ab, die Zeiten, in denen wir von ganzem Herzen in das: „Der Herr ist mein Hirte", das: „Herzlich lieb habe ich dich, o Herr", das: „Ach mein Herr Jesu dein Nahesein", einstimmen können, die Zeiten, in denen der Unterschied des Diesseits und Jenseits, der oft so schwer auf uns lastet, schwindet, und wir einen Vorschmack des ewigen Lebens erhalten." Lasaulx (23): „Durch diesen gemeinschaftlichen Genuß des reinen Opferfleisches, die Communion der κρέα θεόθυτα sollte zugleich ein substantiell neues Leben in dem Genießenden begründet werden; denn alle, die von Einem Opfer essen, sind Ein Leib." Keil (468): „Das h. Abendmahl bildet den Antitypus, in welchem die Heilsopfer, deren Spitze die Opfermahlzeit bildet, ihre neutestamentliche Vollendung erhalten haben." Sartorius (56): „Bei den Dankopfern dienten die übrigen Theile zum Opfermahl, oder zur festlichen Communion."

g. Die Beziehung der Dankopfer auf die neutestamentlichen Agapen erkennt außer Hengstenberg (O. p. 43) z. B. auch Starke: „Die agapae oder Liebesmahle der ersten Christen haben wohl ohne Zweifel von den Mahlzeiten oder Gastereien der Juden bei diesen Dankopfern ihren Ursprung gehabt." Ueber die Weise dieser Agapen haben wir aus dem zweiten Jahrhundert eine Nachricht von Tertullian: „Man setzet sich nicht eher nieder, ehe man zu Gott das Gebet gethan. Hierauf isset man so viel, als nöthig ist, den Hunger zu stillen. Man trinket so viel, als züchtigen Leuten nützlich ist. Man sättiget sich also, daß man sich dabei erinnert, daß man auch bei Nacht Gott anrufen solle. Man redet also miteinander, als die da wissen, Gott der Herr selbst höre mit zu. Nachdem man die Hände gewaschen, und die Lichter angesteckt, wird ein jeglicher aufgefordert, Gott dem Herrn zu singen, so viel er aus heiliger Schrift, oder von sich selbst vermag, und daran kann man ihn prüfen, wie er getrunken habe. Das Gebet hebet die Mahlzeit auch auf." Dieser Bericht zeigt, wie die meisten Hauptmomente der alttestamentlichen Dankopfermahlzeit, als gemeinsame Speise, Gebet, Lob und Danksagung in der Agape wiederkehren.

h. Die eucharistische Seite der Dankopfer erkennen unter anderen Origenes: „Wer Heilsopfer darbringt, der ist ohne Zweifel seines Heils

bereits gewiß. Deshalb muß, wer zum Heil gelangt ist, auch große und vollkommene Opfer bringen." Calov: „Unsere geistlichen Dankopfer, die hier abgebildet werden, sind, daß wir uns Gott darbieten zum Gehorsam seines Willens (Röm. 12), bereit, für ihn auch in den Tod zu gehen (2. Tim. 4); wenn wir Gott auch mit unserem Lobe preisen, und seiner geistlichen und leiblichen Wohlthaten gedenken (Hos. 14, Ebr. 13), wenn wir von unserem Vermögen gern und reichlich mittheilen, sei es die Diener der Kirche zu ernähren (Phil. 4), sei es, die Armen zu unterstützen (Ebr. 13)" ... „Das Dankopfer wurde zum Zeugniß der Dankbarkeit und als Gelübde dargebracht."

i. Das subjective Moment im Dankopfer wird erkannt und anerkannt von Hengstenberg (O. 37): „Das Lobopfer bezeichnet die Empfindungen, welche durch dies Opfer verkörpert werden." Philippi (317): „Ihr (der Schelamim) spezifischer Zweck besteht darin, die objective Zueignung, wie die subjective Aneignung der vollbrachten Sühne zur sinnbildlichen Darstellung zu bringen." (320): „Wie durch die Benennung Friedensopfer die objective Heilsgabe, welche dieses Opfer vermittelt, bezeichnet wird, so durch die Benennung Lob- oder Dankopfer (sebach hathodah) die subjective Stimmung, welcher diese Opferdarbringung zum Ausdrucke dient. Es ist ersichtlich, in welcher innigen Harmonie und naturgemäßen Correspondenz diese beiden Seiten, die objective und subjective, zueinander stehen." Oehler: „In der nedabah waltet der Liebesdrang des Herzens, das sich für all den Segen, den Gottes Güte spendet, dankbar erweist." Brenz: „Dies Opfer begreift vor allem in sich den öffentlichen Preis der Gnade Gottes, und die Predigt seines Namens, durch welche die Dankbarkeit der Gemüther für seine empfangenen Wohlthaten bekundet wird. Nichts besseres können wir dem Herrn bringen, als daß wir ihn loben." (Ps. 68): „Ich will loben deinen Namen mit meinem Liede, und solch Lob soll Gott besser gefallen als ein Farr mit Hörnern und Klauen." Aus dieser Stelle erklärt sich auch der dunkle Ausspruch Luthers zu Worms: „Ich will eine Antwort geben, welche weder Hörner noch Klauen hat." Dieses Wort besagt nichts anderes, als: „Ich will eine rechte thodah bringen!, meine Antwort soll ein rechtschaffen Bekenntniß zum Herrn sein, und soll solch Bekenntniß zum Lobpreis seines heiligen Namens geschehen."

Viertes Kapitel.

Das Sündopfer (chataath).

§. 96. Das Verfahren beim Sündopfer.

Wie im Brandopfer der Opferbrand, im Speisopfer die Opferspendung, im Dankopfer das Opferessen, so fand im Sündopfer der Akt der Blutsprengung seine schärfste Ausprägung.

Zu demselben wurde verschiedenes Opfermaterial, je nach Stand und Vermögen des Darbringenden verwandt. Bei den gewöhnlichen Festopfern, bei denen das Sündopfer Grundlage des Brandopfers, und die ganze Gemeinde das opfernde Subject war, wurde ein zottiger (seir) Ziegenbock verwandt (z. B. Lev. 16, 9); eben so bei der Einweihung der Priester (Lev. 10, 16), mit Ausnahme der ersten Einweihung (Ex. 29, 10, wo ein Farr geopfert wurde), und bei dem Sündopfer eines Stammfürsten (Lev. 4, 23). Brachte der Hohepriester für sich oder für das ganze Volk ein Sündopfer, so nahm er einen Farren (Lev. 4, 3. 13). Der gemeine Israelit hatte die Wahl zwischen einem weiblichen Schaaf oder einer Ziege (4, 28. 32). Dem Armen war es gestattet zwei Turteltauben oder junge Tauben zu bringen, von denen die eine dann zum Brandopfer verwandt wurde (Lev. 5, 7). Der ganz Arme durfte auch eine Mincha von Mehl bringen (Lev. 5, 11), bei welcher Oel und Weihrauch fehlen mußte (ib.), welche aber im übrigen dieselbe sühnende (Lev. 5, 13) Kraft hatte, wie das blutige Sündopfer.

Das Verfahren mit dem Opferthier war, abgesehen von der Blutbesprengung dem des Dank- und Brandopfers völlig analog, und wird sogar mit ersterem direkt verglichen (Lev. 4, 10; 26, 31). Der Opfernde selbst, und für die Aeltesten-Gemeinde die sie repräsentirenden Aeltesten (Lev. 4, 15), für das ganze Volk der Hohepriester (Lev. 16, 21), brachte das Thier zur Hütte des Stifts, legte ihm die Hand auf und schlachtete es an der Mitternachtseite des Altars (Lev. 4, 28. 33; 7, 2; 4, 24) an demselben Ort, wo das Brandopfer geschlachtet wurde (Lev. 1, 11). Ob das Sündenbekenntniß, welches wir in einzelnen Fällen (Lev. 5, 5; Lev. 16) mit dem Sündopfer verbunden finden, immer mit der Handauflegung verbunden gewesen ist, läßt sich nicht nachweisen; es ist vielmehr unwahrscheinlich. Die Schlachtung der Sündopfer für das Volk besorgten (2 Chron. 29, 24. 34) die Priester und die Leviten. Das Blut wurde, wie gewöhnlich, vom Priester aufgefangen; aber dann je nach der Verschiedenheit der opfernden

Persönlichkeit verschieden im ferneren Opferakt verwandt. Beim Sündopfer eines Gemeindegliedes (Lev. 4, 28), auch wenn dasselbe kein Fürst war (V. 25), wurde es mit dem Finger an die Hörner des Altars gestrichen; beim Sündopfer, welches der Hohepriester für sich oder für das ganze Volk brachte, wurde von dem Blut im Heiligen zunächst siebenmal gegen den Vorhang gesprengt, dann die Hörner des Rauchaltars bestrichen (Lev. 4, 6. 7). Beim großen Versöhnungstage wurde es in das Allerheiligste selbst getragen und der Gnadenstuhl (späterhin auch der Rauchaltar) siebenmal besprengt. Beim Taubensündopfer wurde es gegen die Wand des Brandopferaltars ausgedrückt (Lev. 5, 9). Das Uebrige des Bluts wurde am Fuß des Brandopferaltars ausgegossen und floß durch die Canäle in den Kidron ab (Ex. 29, 12; Lev. 4, 25. 30; 5, 9).

Nach der Blutsprengung wurde das Opferthier enthäutet und zerlegt. Dasjenige Fett, welches wir bereits oben als heiliges, dem Herren vorbehaltenes kennen gelernt haben, nämlich das Fett innerhalb der Eingeweide (die Fliesen), das Fett um die Eingeweide (Scheitelfett), die Nieren mit dem Fett der Lenden und der Fettlappen der Leber wurden „gehoben" (Lev. 4, 10) und ganz analog dem Opferbrande des Dankopfers (Lev. 4, 10. 26. 31) auf dem Altar verbrannt (Lev. 4, 26) „zum süßen Geruch dem Herren" (Lev. 4, 31). Das Uebrige des Sündopfers erfuhr eine verschiedene Behandlung. Bei den Opfern, deren Blut in das Heiligthum oder Allerheiligste getragen wurde, d. h. bei den Sündopfern für den Hohenpriester oder das ganze Volk, oder die (Aeltesten-) Gemeinde wurde alles Uebriggebliebene, Fell, Mist, Fleisch, Knochen, an demjenigen reinen Ort außerhalb des Lagers, wohin man die Opferasche trug, verbrannt (Ex. 29, 14; Lev. 8, 10; 4, 11; 6, 23); dagegen von denjenigen Sündopfern, deren Blut im Vorhofe blieb, also von den Sündopfern des Fürsten und des gemeinen Mannes, wurde zuvor das eßbare Fleisch ausgesondert, und von den männlichen Gliedern des Hauses Aaron an der Thür der Stiftshütte gekocht (Lev. 8, 31) und an heiliger Stätte (Ex. 28, 31. 33; Lev. 6, 19. 22; 7, 6) gegessen. Nach Josephus antiqu. 3, 10 wurde der Sündopfer-Vogel auch nicht verbrannt, sondern vom Priester gegessen. Was von dem Fleisch nicht am Opfertage selbst gegessen wurde, mußte ebenfalls außerhalb des Lagers verbrannt werden (Ex. 29, 34); die zum Sündopfer gebrauchten Geräthe wurden, wenn sie irden waren, zerbrochen, wenn ehern, gescheuert und gewaschen (Lev. 6, 21). Ein Speisopfer wurde nie mit einem Sündopfer verbunden. Daraus, daß 2. Kön. 12, 16 von „Geld des Sündopfers" geredet wird, hat man geschlossen, daß die Sündopfer nicht in jedem einzelnen

Fall von dem Betreffenden in natura geleistet, sondern mit Geld bezahlt wurden, für welches die Priester dann die Sündopfer beschafften, die dann beim nächstliegenden Feste mit geopfert wurden. — Für den Fall, daß die ganze Gemeinde das Sündopfer eines Ziegenbocks brachte, giebt Num. 5, 22—29 die zusätzliche Bestimmung, daß mit demselben zugleich ein Brandopfer mit seiner minchah gebracht werden mußte. Und da wir diese Bestimmung ausdrücklich (26) auch auf das Sündopfer des Fremdlings ausgedehnt finden, da wir ferner in den Festopfern allzeit ein Brandopfer im Gefolge des Sündopfers finden, so ist der Schluß wohl gestattet, daß in der Regel nie ein Sündopfer allein gebracht wurde, sondern daß dasselbe allzeit das Fundament zu einem Brandopfer bildete. Ein Ausnahmefall, daß der Sündopferfarr bei der Einweihung der Priester (Ex. 29, 10 f. V. 14) außerhalb des Lagers verbrannt wurde, trotzdem daß sein Blut nicht in das Heiligthum, sondern nur an die Hörner des Altars kam (V. 12), wird seines Orts weiter unten seine Erledigung finden.

§. 97. Die Deutung des Sündopfers.

Eine eingehende Betrachtung der hervorragenden Momente des Sündopferrituals läßt über die Bedeutung desselben keinen Zweifel.

1) Zunächst erhellt, daß es bei diesem Opfer in erster Linie sich um die Blutmanipulation handelt, welche — während der Opferbrand dem des Dankopfers ausdrücklich gleichgestellt wird — hier in der ausgebildetsten Gestalt hervortritt. Dieselbe steigert sich in drei Stufen. Die erste ist das Ausgießen auf dem Brandopferaltar und das Besprengen seiner Wände, die zweite das Bestreichen der Hörner des Räuchaltars im Heiligen und das Sprengen nach dem Vorhang zu; die dritte und höchste Stufe ist die Besprengung der capporeth im Allerheiligsten. Da nun, wie wir oben gesehen haben, die capporeth der Altar *κατεοχχὴν* ist, und da das Blut auf dem Altar das Sühnemittel *κατεοχχὴν* ist (Lev. 17, 11), so ergiebt sich die Sühnung als innerster Kern der Sündopferhandlung; wie denn auch, so oft ein Sündopfer in der h. Schrift erwähnt wird, allzeit seine Bestimmung lekapper alav (um ihn zu versöhnen) und wenislach lo (es soll ihm vergeben werden) mit erwähnt wird. Bis hieher stimmen alle Ausleger überein.

Eine Abweichung der Meinungen findet darin statt, wie weit die Sühnkraft des Sündopfers reiche, und ob wirkliche Vergebung der Sünden ertheilt wurde. Die Beantwortung dieser Frage erfordert eine genauere Untersuchung, die ihres Ortes folgen wird.

Wir nehmen hier nur vorweg, daß unbeschadet der bürgerlichen Folgen und Strafen für alle Irrthums- und Schwachheitssünden ein Sühnopfer gebracht werden durfte von dem, der über die Sündlichkeit seiner That zum Bewußtsein gekommen war.

2) Charakteristisch ist, daß, während für das Schuldopfer nur ein Opferthier, ein männliches Schaf (Widder oder Lamm) gebracht werden durfte, zum Sündopfer sämmtliche Opferthiere, Rind, Ziege, Schaf, auch weibliche verwandt wurden, sicherlich um anzudeuten, daß in jedem blutigen Opfer die sühnende Kraft des Sündopfers enthalten, daß jedes Blut, das auf den Altar kam, sühnend sei. Die Angabe des Hebräerbriefs, daß Christus als Sündopfer das ὁμοίωμα des sündigen Fleisches getragen habe, läßt dabei die Deutung unserer alten Orthodoxen, durch den Bock sei die Unzucht, durch das Schaf der Unverstand in heiligen Dingen, durch das Kalb der Uebermuth abgebildet, da wo diese Thiere zum Sündopfer verwandt werden, als berechtigt anerkennen.

3) Zu bemerken ist auch, daß das Besprengen der Hörner des Altars als eine nethina, ein Geben, bezeichnet wird; mit sichtlicher Anspielung auf Lev. 17, 11 „ich habe es euch auf dem Altar gegeben", daß also das (nicht obenhin gegen den Altar gesprengte, sondern entweder an seine Wand ausgedrückte, oder mit dem Finger eng an die Hörner des Altars gestrichene) Blut den Charakter einer Gabe trage, welche der Priester, hier als Vertreter des Herrn, auf den Platz, wo die Versöhnung stattfinden sollte, hintrug.

4) Darin, daß für das Sündopfer, je nach den verschiedenen Persönlichkeiten der Opfernden, verschiedene entsprechende Opferthiere verwandt wurden, spricht sich aus, daß das Sündopfer die Sünde (nicht wie das Schuldopfer als Störung des objectiven Bestandes im Reiche Gottes, sondern) als zurechnungsfähige That des sündigenden Subjects ins Auge gefaßt, und zum letzten Zweck (nicht die restitutio in integrum, wie das Schuldopfer, sondern) die Bedeckung der sonst gen Himmel schreienden Sünde des Menschen mit dem Sühneblute ins Auge faßte, daß also die Tendenz des Sündopfers auf die subjective Seite der Sünde, die Uebertretung und deren Sühnung hinzielt.

5) Nächst der Blutmanipulation ist das Opferessen beim Sündopfer das zweite Charakteristikum. Dasselbe ist von dem Opferessen des Dankopfers prinzipiell verschieden. Während dieses dadurch, daß die betreffenden Stücke den Priestern und ihren Familien zum Essen an irgend einem reinen Ort überwiesen wurden, den Charakter der Nahrung trug, wird jenes durch die Anordnung, daß es nur von fungirenden Priestern und nur an heiligen, ja

am „allerheiligsten" Ort gegessen werden durfte, zu einer priesterlichen Handlung gestempelt, welche Lev. 10 ausdrücklich als ein „Tragen der Sünde" gedeutet wird. Auf diese Weise wird das Priestereſſen dem Hinaustragen und Verbrennen der Fleischüberreste derjenigen Sündopfer, deren Blut im Vorhof blieb, analog.

Der Begriff der Versöhnung fällt unter drei Gesichtspunkte: a) die Sünde wird vom Sünder getragen, ein anderer ladet sie auf sich, und trägt sie, bis sie völlig fortgetragen und aus dem Mittel gethan wird (nasa avon); b) die Sünde, welche den Tod wirkt, wird also bedeckt, daß sie weder innerlich das Verderben weiter fördern, noch äußerlich Gottes strafendes Gericht erfahren darf (capper al haavon und nislach); c) die durch die Sünde hervorgebrachte Störung im Reiche Gottes wird durch Zahlung eines Lösegeldes aufgehoben, und macht einer restitutio in integrum Platz (ascham). Alle drei Anschauungsweisen sind nicht nur im neuen Testament klar entwickelt, sondern finden auch in der Opferthora ihre vorbildlichen Anknüpfungspunkte. Während die sub c. gegebene Anschauung in dem Schuldopfer ihre Ausprägung findet, so liegt die sub b. dem Sündopfer, und die sub a. beiden gemeinschaftlich zu Grunde. Das Priestereſſen beim Sünd- und Schuldopfer bedeutet, daß der Priester die Sünde des Volks also auf sich lud, daß er sie, in sich hineineſſend, hinwegschaffte; aber nicht so (wie bei dem Verbrennen außerhalb des Lagers), daß sie vernichtet wurde, sondern so, daß er sie in sich aufnahm, um sie in sich zu tragen; und dies theils um sie zu büßen, theils um durch sie zur Fürbitte und zum Mitleid mit den Sündern gereizt zu werden. Das Hinwegnehmen der Sünde war in diesem Falle noch kein völlig vollzogener Akt. Dagegen bei der vollendetsten Form des Sündopfers, wo das Blut in das Heilige gebracht wurde, konnte die Sünde dadurch, daß sie aus dem Lager getragen gänzlich vernichtet wurde, auch völlig hinweggetragen und aufgehoben werden.

6) Die Ausschließung des Speisopfers vom Sündopfer bildete ab, daß in Bezug auf die Erwerbung der Sündenvergebung das Blut, d. i. das für uns vergossene Opferblut Christi allein fundamentale Bedeutung habe, und daß die Versöhnung weder dem Christus in uns, noch der Gnadenmittelspendung als solcher zuzuschreiben sei. Daß auch vom Dankopfer nur das objective Moment, der Fett-Brand, die Speise Jehovahs, und nicht die subjectiven Momente des Opferessens und der Danksagung aufgenommen sind, bezeichnet den rein und unvermischt objectiven Charakter der Erlösungsthat Gottes, welcher das von ihm selbst geschenkte Versöhnungsblut entgegennimmt, dabei auch sein Wohl-

gefallen im „süßen Geruch" haben will, aber durchaus jedes subjective Verdienst und Thun des Menschen oder Christi im Menschen von der expiatorischen Seite des Erlösungswerks ausgeschlossen wissen will.

7) Dadurch, daß jedem Brandopfer ein Sündopfer voranging (auch die täglichen Brandopfer ruhen auf der Basis des Einen Allgemeinen Sündopfers, welches am großen Versöhnungstage gebracht wurde für alle Sünden des Volks; die Festbrandopfer aber werden überall durch ein besonderes Fest-Sündopfer eingeleitet,) wird die Wahrheit dargestellt, daß allem thätigen Gehorsam das Fundament der objectiven Sühnung, und daß der Heiligung das Fundament der Rechtfertigung zu Grunde liegen muß. Darin aber, daß in dem Sündopfer nicht alle Momente der gesammten Opferhandlung ausgeprägt sind, daß vielmehr auf das Sündopfer allzeit ein Brandopfer und auf dieses in der Regel ein Dankopfer folgt (beide mit ihrem Speisopfer verbunden), ist die Wahrheit abgespiegelt, daß die Wiederherstellung des Verhältnisses zwischen dem Sünder und Gott dem Herren, obschon sie auf dem unentbehrlich nothwendigen Grunde der justificatio und der objectiven Sühnethat Christi ruht, doch in derselben noch nicht völlig explicite begriffen und abgeschlossen ist, daß vielmehr zur Darstellung des Lebens Christi in uns und unseres Lebens in Gott auch andere Einrichtungen von Gott gestiftet sind, die mit dem Sündopfer in Gemeinschaft die Vollständigkeit der Heilsöconomie darstellen.

§. 98. Die Deutungen der Neueren.

Erläuterungen. Daß die Alten im Sündopfer ein Vorbild auf Christi Person und Versöhnungswerk erkennen, darf uns bei dem Reichthum der Beziehungen, die das neue Testament, Evangelien und Briefe, zwischen Christo und dem alttestamentlichen Sündopfer darbietet, nicht Wunder nehmen. Derselbe ist aber auch so überraschend groß, daß selbst diejenigen Neueren, die die direkte Beziehung des Brand- und Dankopfers auf Christum abweisen, die Deutung des Sündopfers auf den Herrn abzuweisen völlig außer Stande sind. Wir begnügen uns hier, einen kirchlichen Zeugen aus der Reihe der Alten, und einen aus den Neueren heranzuziehen. Brenz schreibt: „Dieses Opfer ist eingesetzt, um ein Typus der Versöhnung zu sein, die wahrhaftig durch Christum geschieht." Denn so schreibt Paulus (Röm. 8): „Gott machte Christum zur Sünde für uns, und hat durch dies Opfer die Sünde der Menschen hinweggenommen"; und an die Corinther (2. Cor. 5): „Gott hat Christum, der von keiner Sünde wußte, für uns zur Sünde gemacht"; im Hebräerbrief wird deutlich gesagt, „daß Christus für unsere Sünde geopfert ist" und Cap. 13, „daß er außerhalb des Lagers gelitten hat." Heng-

stenberg (O. 18): „Moses, sagt der Herr, hat von mir geschrieben. Das bezieht sich noch mehr, wie auf die in den Büchern Mosis enthaltenen direkten Weissagungen, auf dasjenige, was das Gesetz in Bezug auf die Sündopfer vorschreibt." (p. 27): „Alle Sündopfer des alten Testaments deuten sinnbildlich hin auf Christum als das wahre Sündopfer; und was im alten Testament in Bezug auf das Sündopfer vorgeschrieben ist, fand erst in Christo seine Wahrheit, und muß so lange eine jüdische Antiquität bleiben, als diese Beziehung nicht lebendig erkannt wird." Indem wir diesem Ausspruche durchaus freudig beistimmen, können wir die Frage nicht unterdrücken: Wenn alles, was im alten Testament vom Sündopfer geschrieben ist, in Christo seine Erfüllung findet, so findet doch auch das Verbrennen des Fettes vom Sündopfer in Christo seine Erfüllung. Von diesem aber sagt die Opferthorah, wie wir gesehen haben, ausdrücklich, daß es dieselbe Handlung sei wie das Fettverbrennen des Dankopfers „Gott zum süßen Geruch." Wie soll nun dieselbe Handlung im Sündopfer auf Christum gehen, im Dankopfer aber auf die Gaben des Menschen? Zumal da die Opferthorah beides, Blut und Fett, coordinirt als sacrosankt bezeichnet?

Treffend sagt über die Bestimmung des Sündopfers für den alten Bund Hengstenberg (O. 17): „Durch die Sündopfer sollte der Blick für die Abscheulichkeit der Sünde geschärft werden, das Bewußtsein, den Tod verdient zu haben, die Erinnerung an die Sünden, die Idee der Stellvertretung sollte in der Gemeinde eingebürgert werden"; und über ihre Anwendung auf uns (p. 28): „Was von dem Sündopfer des alten Testaments geschrieben steht, ist uns in hohem Grade erbaulich. Es wird uns mit dem Bewußtsein durchdringen, daß wir es mit der Sünde nicht leicht nehmen dürfen, es wird uns fühlbar machen, daß wir uns nicht selbst mit der Sündenvergebung bedienen können, daß nach Gottes ewiger Ordnung ohne Blut keine Vergebung, daß es ein Frevel ist, vor den heiligen Gott und vor den strengen Sitz mit anderen vermeintlichen Opfergaben treten zu wollen, ehe wir diese vor Allen verlangte ihm dargebracht haben, daß das Blut der Versöhnung die eigentliche Unterscheidung ist zwischen der Welt und dem Volke Gottes, und daß Absonderungen von der Welt, die darin nicht ihre Wurzel haben, einen kläglichen Ausgang nehmen müssen. Die Betrachtung des alttestamentlichen Sündopfers wird uns näher und näher herandrängen an Christum und sein Kreuz und uns innig verbinden mit dem, der uns geliebet hat und gewaschen von den Sünden mit seinem Blut." Treffend auch Scott: „Am Sündopfer im Allgemeinen sollen wir lernen: 1) daß auch Schwachheitssünden ihre Sühne haben müssen; 2) daß wir allzeit sündigen und des Sühnopfers benöthigt sind; 3) daß dieses Sündopfer durch die Liebe Christi bereitet ist für alle unsere Sünden. Richtig macht Keil (p. 219) darauf aufmerksam, daß die Sündopfer sich auf das Gebiet der Sünde als blos ethischer Verschuldung beziehen", und Hengstenberg (26): „Charakteristisch ist, daß als Sündopfer immer nur ein einzelnes Thier dargebracht werden konnte. Darin zeigt sich, daß das gegenständliche Moment bei ihnen

das überwiegende ist, daß sie vorwiegend als das von Gott gesetzte Mittel der Sühne in Betracht kommen."

Völlig verfehlt bezeichnet Michaelis (IV., 60) die Sündopfer für eine Art muleta oder abolitio criminis (V., 90): „Das Sündopfer war gewissermaßen eine Strafe, eine in Vieh gegebene, wiewohl geringe muleta" — „eine Art Kirchenbuße"; eben so verfehlt ist v. Hofmann's Deutung (250) als: „Verkörperung der Bitte um Vergebung." Nichts im Ritus des Sündopfers weist auf den Charakter einer Bitte hin, der Weihrauch, das Sinnbild des Gebets war im Gegentheil direkt vom Sündopfer ausgeschlossen.

§. 99. Die Sündopfer vor Moses.

Die unter den Neueren ziemlich allgemein verbreitete Ansicht, der unsers Erinnerns nur v. Hofmann widerspricht, als kommen die Sündopfer vor Moses gar nicht vor, und seien dieselben erst um der durch das Gesetz tiefer erkannten und schärfer betonten Erkenntniß der Sünden willen als Sühnemittel von Moses eingesetzt, und tragen die vormosaischen Opfer daher prinzipiell nicht expiatorischen, sondern eucharistischen Charakter, entbehrt jeglicher Begründung und ist als eine völlig unhaltbare Hypothese (die beiläufig gesagt ihren geschichtlichen Ursprung von Rationalisten und Deisten ableitet) zurückzuweisen. Der geltend gemachte Grund, daß vor Moses die Opfer nur als Menachoth, Brand- und Dankopfer bezeichnet sind, würde, wenn er durchschlüge, das Sündopfer, wie wir in unserer geschichtlichen Uebersicht des altestamentlichen Opfercultus sehen werden, auch aus langen nachmosaischen Zeitabschnitten verbannen, in denen ebenfalls keine Sündopfer erwähnt werden, in denen vielmehr der Opfercultus genau mit denselben Bezeichnungen wie in der Genesis beschrieben wird. Weder unter Josua noch unter den Richtern, noch unter Samuel bis David hin wird speziell der Sündopfer Erwähnung gethan, und selbst die bei solchen Gelegenheiten, die sicherlich ein Sündopfer erheischen, dargebrachten Opfer (bei der Niederlage Benjamins, der Sühnung Sauls (1. Sam. 26, 19), das Opfer Davids auf der Tenne Arafna, durch welches der Pestilenz gewehrt wurde) werden ausdrücklich — genau wie die vormosaischen als oloth, sebachim und menachoth bezeichnet. Vollends aber verliert jenes geltend gemachte argumentum e silentio alle Kraft dadurch, daß wirklich vor Erlaß der Opferthorah ein Sündopfer erwähnt wird, nämlich das geschlachtete Passahlamm in Egypten, dessen Blut dem Würgengel wehren sollte. Wie kann dies sich zurückbeziehen sollen auf die durch das Monate lang nachher gegebene Gesetz bewirkte Erkenntniß der Sünde und Schärfung der Sündenstrafe? Nehmen wir hinzu, daß schon bei Noah der Altar misbeach, d. h. Schlachtort, und schon in Egypten die Opfer sebachim, Schlachtopfer, genannt werden, daß auch Lev. 17, 11 dem Blut die sühnende Kraft nicht erst verleiht, sondern durch das Perfektum „ich habe es dir auf den Altar gegeben" nur das, was längst im Brauch war, sacramentlich bestätigt, daß wir der sühnenden Kraft im Blute des Opfers, außer im Passah, auch im Bundesopfer (Exod. 24) lange vor Erlaß der Thorah begegnen, daß

auch das Verbot des Blutessens bei Noah eben mit der Bedeutung des Bluts als heiligen Sühnmittels sicherlich in Verbindung steht, so erweist sich die Annahme, als trügen die vormosaischen Opfer nur eucharistischen und nicht expiatorischen Charakter, als eine unbegründete Hypothese.

Wenn demnach die Frage, ob es vor Moses schon Sündopfer wirklich gegeben habe, bei dem Mangel an direkten Zeugnissen eine offene bleibt, so wird selbst verneinenden Falles nur das behauptet werden können, daß, wie Moses das Sittengesetz zu pädeutischen Zwecken in Satzungen gekleidet hat, und also mancher Seite des Sittengesetzes ihre bestimmte präcisirte Form gegeben hat, also auch das Ceremonialgesetz und in demselben das Sündopfer durch ihn in bestimmtere Satzungen ausgeprägt worden sei zum Behuf der Verschärfung pädeutischer Momente. Diese schärfere Ausprägung bezieht sich indeß auf die Brandopfer und Schelamimopfer und Menachoth nicht minder als auf das Sündopfer. Wenn aber wirklich das Sündopfer (wie diese Annahme durch die selbstständige Stellung des Sündopferabschnitts in der Opferthorah Lev. 1—7, und durch seine Rangirung *nach* den übrigen Opfern vermuthet werden könnte) erst durch Moses als gesonderte Opferhandlung eingeführt sein sollte, so kann dies nimmermehr die Bedeutung haben, als sei nun das expiatorische Moment dem früheren eucharistischen Charakter des Opfercultus erst zugefügt worden, sondern kann nur besagen, daß nur zu pädeutischen Zwecken das expiatorische Moment seine *formell* gesonderte Ausprägung zu einem besonderen Opfer erhalten habe. Auch glauben wir nicht, daß das Sündopfer sich auf die durch das Gesetz bewirkte Erkenntniß der Sünden gründe, glauben vielmehr, daß das Sündopfer selbst nicht blos ein, sondern das Hauptmoment zur Erweckung der Sündenerkenntniß im Gesetz gewesen sei. Anstatt an den Ausspruch: Wo kein Gesetz ist, ist auch keine Uebertretung, erinnern wir daher zum Verständniß des Sündopfers vielmehr an die Aussprüche: „Der Tod herrschte von Adam an bis auf Moses auch über die, die nicht gesündigt haben mit gleicher Uebertretung, wie Adam" (Röm. 5, 14), und Hebr. 10, 3: „Durch dieselben (*Sündopfer*) geschieht *nur* ein Gedächtniß (*ἀνάμνησις* Erinnerung) der Sünden alle Jahr, denn es ist unmöglich durch Ochsen und Bocksblut Sünden wegnehmen", und deuten den Ausspruch Röm. 5, 13: „Wo kein Gesetz ist, *achtet* man der Sünde nicht", und: „Das Gesetz wirkt Erkenntniß der Sünde", keineswegs nur so, daß durch das *Sittengesetz* Erkenntniß der Sünde bewirkt wird, die dann zum Suchen des Sühnopfers anreizt, sondern daneben auch so, daß das blutige Ceremonialgesetz dem Menschen erst die Augen über die Abscheulichkeit und Verdammlichkeit der Sünde habe öffnen sollen. Daß das Gesetz diesen pädeutischen Zweck wirklich erreicht habe, ist daraus ersichtlich, daß erst in den späteren geschichtlichen Büchern des alten Testaments des Sündopfers mit Nachdruck Erwähnung geschieht.

§. 100. *Verschiedene Deutungen des Namens chataath.*

Die Deutung der in der Opferthorah enthaltenen näheren Bestimmungen über das Sündopfer weicht unter den Neueren nach den

mannichfachsten Richtungen hin ab, und erfordert daher ein näheres Eingehen.

Den Namen chataath = Sünde, für „Sündopfer", der auch im neuen Testament 2. Cor. 5, 21 wiedergefunden wird, erklärt Oehler (649) für eine Metonymie, so daß es für al chataath (Lev. 4, 3) gebraucht sei. Er führt dafür das pescha Micha 6, 3 an, welches eben so metonymisch gebraucht sei. Ihm tritt Kurtz (77) bei und fügt als neue Belagstelle für solchen metonymischen Gebrauch Jes. 40, 2 und Sach. 14, 19 an. Auch macht er den Grund geltend: „Der Gedanke, daß durch die Sündenimputation der damit Imputirte zur „Sünde" werde, ist überdem, wie mir scheint, ein ungeheuerlicher und undenkbarer, der voraussetzt, daß auch der Opfernde wenigstens vor der Handauflegung — auf gut flacianisch selbst Sünde gewesen, oder als solche gegolten." Die sprachliche Zulässigkeit einer solchen Metonymie bedurfte keiner Beweisstellen; aber die Nothwendigkeit derselben ist durch Kurtz' Bemerkung nicht erhärtet. Noch weniger ist Hengstenberg's (der (p. 15) sagt: „Dies Opfer hieß chataath, Sünde. Danach wurde dies Opfer als leibhafte Sünde betrachtet") Argument hierdurch entkräftet, welcher, wie auch Philippi in ähnlichem Falle, geltend macht: „Daß die Unreinheit des Sünders auf das Opfer überging und von demselben gleichsam eingesogen wurde, dadurch ist gar nicht ausgeschlossen, daß dasselbe nach der anderen Seite hochheilig war. Denn die Unreinheit des Opfers ist wesentlich verschieden von der des Sünders." Wir fügen zur Abweisung des auf Flacianismus lautenden Vorwurfs hinzu, daß die imputative Uebertragung der Sünde des Uebertreters auf das Opfer eine andere ist, als die essentielle. Daß die LXX das Wort zumeist *περὶ ἁμαρτίας* übersetzen (welcher Sprachgebrauch in Röm. 8, 3 und Hebr. 10, 6. 8 übergegangen ist), ändert an der Sache nichts, da wir hinsichtlich des Sühnebegriffs in der apocryphischen Zeit, der die LXX entsprungen sind, manche Spuren von wesentlichem Mangel an Verständniß finden. Mangelhaft ist auch Starke's Deutung: „Nach dem Hebräischen heißt das Sündopfer die Sünde selbst, anzuzeigen, daß die Sünde es sei, und nicht die versündigte Creatur, welche durch das Opfer sollte vertilgt und vernichtet werden"; denn es handelt sich beim Opfer gar nicht um die Vernichtung des Opferthiers. Wie soll man sich denken, daß Christus sollte vernichtet sein? Auch das jikkareth maschiach weejn lo Dan. 9, 26, worauf man sich etwa berufen möchte, können wir ja doch unmöglich als eine Vernichtung Christi fassen. Wir verstehen daher mit Hengstenberg den Namen chataath als eine besonders prägnante Bezeichnung der innigen Gemeinschaft zwischen dem Opferthier und der Sünde, deren Fluch auf dasselbe gelegt wurde, wie ganz ähnlich wegen der innigen Verbindung des sacramentlichen Leibes Christi mit dem Brode, das geweihete Brod selbst der Leib Christi genannt wird, dessen Träger es doch eigentlich nur ist; und wir glauben, daß uns Kurtz dieserhalb eben so wenig des Flacianismus als des Transsubstantialismus zeihen darf.

§. 101. Umfang der Sündopferfähigkeit.

In Bezug auf den Umfang der sündopferfähigen Sünden hat Bähr (387) die Meinung aufgestellt, daß das Sündopfer sich nicht auf die Sünde im Allgemeinen, sondern allzeit auf bestimmte vorliegende einzelne Uebertretungen beziehe, und daß „die Sühne dieser bestimmten einzelnen Sünden ihr besonderer ausschließlicher Zweck" sei. Auch meint er, daß nur für theocratische Sünden, nicht für moralische Vergehen ein Sündopfer gebracht wurde. Ihm folgt unter den Neueren Philippi (281): Das Gesetz verordnet die Sündopfer „durchgängig für unwillkührlich erlittene oder unwillkührlich herbeigeführte Zustände leiblicher Verunreinigung, an denen der Herr, nach seinen positiven Satzungen, durch die er Israel ausgesondert hatte von den Völkern, einen Greuel zu haben erklärt hat", und verweist die Beispiele, wo unzweifelhaft sittliche Vergehungen vorliegen, in das Gebiet des ascham, des Schuldopfers (286). Er erklärt, nicht einzusehen, worin nach Lev. 4, 2. 3 das sittliche Vergehen einer ganzen Gemeinde bestanden haben soll. Für die eigentlich sittlichen Vergehungen gegen die heiligen zehn Gebote habe der Herr Tod und Ausrottung angeordnet (283). Kurtz (145) folgt Bähr in dem anderen Stück, daß nur spezielle Versündigungen oder spezielle unter dem Fluch der Sünde stehende Zustände durch das Sündopfer gesühnt worden seien.

Alle diese Meinungen erweisen sich bei näherer Betrachtung der einschlagenden Stellen als unhaltbar. Wenn Lev. 4, 2. 13. 27; Num. 15, 23, als Umfang des Sündopfergebiets bezeichnet „alle Gebote Jehovah, welche man nicht thun soll, und thut doch derselben eins", so ist keinerlei Grund vorhanden, diese „kol mizvoth" nur auf speziell theocratische Sünden zu beschränken. Eine Unterscheidung zwischen dem Gebiet des Sünd- und Schuldopfers ist darum hier unzulässig, weil auch das letztere genau mit denselben Worten (Lev. 5, 17, vgl. auch Num. 5, 6) als alle Sünden umfassend hingezeichnet wird. Eben so sagt 3 Mos. 16, 16, daß ganz Israel durch das Sündopfer des großen Versöhnungstages „von allen seinen Sünden gereinigt werden soll". Wenn nun die betreffenden Stellen lehren, daß unter diese col mizvoth, deren Uebertretung durch Opfer gesühnt werden konnte, auch Meineid und wissentlicher Diebstahl gehört, so fällt damit Bähr's Behauptung, als beziehe sich das Sündopfer nur auf theocratische, nicht auf sittliche Vergehungen. Gegen Philippi ist hervorzuheben, daß es doch sicher ein sittliches Vergehen einer ganzen Gemeinde, z. B. das Vergehen der Benjaminiter war, als sie sich weigerten, den Frevler herauszugeben, oder das Vergehen der Aeltesten zu Sichem, als sie dem Abimelech bei seiner Frevelthat behülflich waren. Gegen Kurtz ist zu bemerken, daß z. B. Esra 8, 35, wo die allgemeine Jubelfreude durch ein Sündopfer eingeleitet wird, nicht abzusehen ist, welche spezielle Versündigung durch dasselbe habe gebüßt werden sollen. Ebenso weisen die ständigen Fest-Sünd-Opfer, und namentlich das am Versöhnungstage, nicht auf spezielle Sünden zurück. Wenn aber Kurtz (177) gegen diese Instanz einwendet, daß auf Grund des „Wer kann merken wie oft er fehle", Moses mit un-

zweifelhafter Gewißheit voraussetzen könnte, es würden von Fest zu Fest eine Menge ungesühnt gebliebener Vergehungen begangen worden sein, und daß deshalb Moses auch gleich für diese eine „summarische" Sühne eingesetzt habe, so können wir, da „spezielle" Uebertretungen und „summarische Sühne" einander ausschließen, unsererseits nicht verstehen, was Kurtz gemeint hat. Daß auf etliche Sünden bürgerliche Strafen gesetzt waren, bis zur Todesstrafe hin, schließt die Möglichkeit der Opfersühne für solche Vergehungen eben so wenig aus, als die im h. Abendmahl ertheilte Vergebung für die Sünde dem Mörder die Todesstrafe erspart, und ebensowenig als die Schuldopfer (siehe das folgende Kapitel) für ein bürgerliches Vergehen die auf dasselbe außerdem gelegte schärfere bürgerliche Strafe ausschloß. Es handelte sich beim Sündopfer eben um die Abwendung des göttlichen Zornes, nicht um die Abwendung bürgerlich juridischer Strafen. Wir nehmen daher mit Hävernick (140), Tholuck (92), Hengstenberg (18 f.), Delitzsch (174) einen allgemeineren Umfang für die Sühnopferfähigkeit an und sagen mit Kliefoth (48): „Ueber den Zweck des Sündopfers kann kein Zweifel sein. Es gewährt Sühne für alle Sünden, die vom Thäter als Sünde erkannt und bereut werden, gleichviel ob sie leichte oder schwere, vorsätzliche (?) oder unvorsätzliche gewesen, und für den ins Bewußtsein getretenen sündhaften Zustand überhaupt."

Wenn nach dem Vorigen die Ausschließung der generellen und der sittlichen Vergehungen von der Sündopferfähigkeit nach dem Wortlaut der Opferthora nicht haltbar ist, so giebt dieselbe dagegen eine ganz bestimmte Abgrenzung der Bedingungen, unter welchen eine Sünde opferfähig ist oder nicht. Der Wortlaut ist klar, daß jede Sünde, die in schegagah, und ohne Wissen welo hoda, oder im Verborgenen beelam mimmenu begangen ist, soll vergeben werden, wenn der Sünder das hittwadah vollzogen hat; dagegen jede Sünde, die mit erhobener Hand bejad ramah begangen wird, soll nicht vergeben, sondern mit Ausrottung bestraft werden. Diese Bestimmungen werden sowohl in Bezug auf das Sünd-, als auf das Schuld-Opfer so zum Ueberfluß häufig wiederholt, daß über dieselben kein Zweifel obwalten kann (vgl. Lev. 4, 2. 13. 14. 22. 23. 27. 28; C. 5, 2. 3. 4. 15. 17; Num. 5, 7; 15. 22. 24. 25. 26. 27. 28. 30.).

Aber über die Deutung der Wörter schegagah (Irrthum) und welo hoda, und elam und hithwadah herrschte eine prinzipielle Differenz unter den Auslegern. Die Einen wollen schegagah als Schwachheitssünden deuten (Hengstenberg S. 18, Keil 211, Hävernick 141), die Anderen verwerfen den Begriff von Schwachheitssünden als biblisch unhaltbar, und deuten schegagah als unwissentliche und unabsichtliche Sünden, mit Ausschluß aller Vorsätzlichkeit (Kurtz 150 f.); die Dritten begreifen die vorsätzlichen Sünden ausdrücklich mit unter die bischgagah begangenen, und deuten das bejad ramah auf direkte wissentliche Auflehnung wider Gottes Ordnungen (Kliefoth 48, Delitzsch 174, Keil 211) und dehnen das schegagah über alle Sünden aus, mit alleiniger Ausnahme des Unglaubens (Hävernick 140). Eine eigentliche Begründung seiner ausgesprochenen Ansicht giebt nur Kurtz; die übrigen lassen es

mehr oder weniger bei der aufgestellten Behauptung bewenden. Da wir das von Kurtz gewonnene Resultat trotz seiner sehr eingehenden Beweisführung nicht uns aneignen können, liegt uns ob, letztere zu prüfen und ihre Schwächen nachzuweisen.

Kurtz geht davon aus (150), daß dem bischgagah in einzelnen Stellen ein lo jadah und ein beelam mimmenu substituirt sei, und daß nach Lev. 4, 14. 23. 28 (wie auch aus Num. 35, 11 und Deut. 4, 42 erhelle, daß bischgagah und bibli daath ein und dieselbe That [des unvorsätzlichen Todtschlagens] bezeichne) die Erkenntniß einer bis dahin unerkannten Sünde als Motiv und Anlaß zur Darbringung des Opfers für die betreffende Sünde angegeben werde. Nach allen diesen Stellen stehe es „unzweifelhaft fest", daß als eine der Opfersühne fähige Sünde zunächst eine solche bezeichnet werden solle, die unwissentlich, unabsichtlich oder aus Uebereilung begangen worden, und als solche nicht Gegenstand polizeilich richterlicher Bestrafung sein könne; damit seien alle vorsätzlichen und muthwilligen Sünden von vornherein ausgeschlossen von der Opfersühne; den Begriff der Schwachheitssünden müsse man aber als unbiblisch zurückweisen.

Gleich diese erste Position in der Kurtzschen Beweisführung leidet an wesentlichen Mängeln. Abgesehen davon, daß in Uebereilung begangene Sünden keineswegs eine polizeilich richterliche Bestrafung ausschließen, ist es durchaus irrig, daß irgendwo dem bischgagah ein lo jadah substituirt wird. Im Gegentheil die schegagah und das lo jadah sind zwei coordinirte Bestimmungen, wie dies aus denjenigen Stellen, in welchen beide nebeneinander vorkommen, unzweifelhaft sich ergiebt (cf. Lev. 4, 13; 5, 17. 18), und durch die dem lo jadah und schegagah genau correspondirende neutestamentliche Anwendung auf die ἀγνοοῦντες (lo jadah) und πλανώμενοι (schegagah) Hebr. 5, 2. 3 deutlich bestätigt wird. Dadurch, daß Kurtz diesen Umstand übersieht, ist er in die Nothwendigkeit versetzt, in Num. 15, 27, wo das bischgagah ausdrücklich auf einen Fall angewandt wird, in welchem das welo jadah ausgeschlossen ist, eine „Ungenauigkeit des Ausdrucks" (155) zu statuiren. Kurtz stellt diesem seine Ansicht unzweifelbar umstoßenden Ausspruch letztere noch einmal mit der Versicherung, daß es dem Sprachgebrauch der Opferthora völlig adäquat sei, die schegagah als Unwissentlichkeit zu deuten, entgegen. Aber uns scheint es geboten, die eigene Ansicht dem abweichen Sprachgebrauch und nicht diesen seiner vorhin festgestellten Ansicht unterzuordnen. Die Berufung auf Num. 35, cf. Deut. 4, 42, 11, kann Kurtz nicht stützen, denn Niemand wird behaupten wollen, daß der unvorsätzliche Todtschläger, der vor dem Bluträcher flieht, von seiner That kein Bewußtsein habe.

In eine zweite Bedrängniß geräth Kurtz dadurch, daß die seiner eben gewonnenen „Regel" (nach welcher nur unabsichtlich und unwissentlich begangene Sünden sühnopferfähig seien) beigegebenen exemplificatorischen Beispiele solcher sühnopferfähigen Sünden der Regel schnurstraks widersprechen. Denn diese Beispiele geben den Fall an, daß einem „ein Schwur aus dem Munde entfährt" (Lev. 5, 4) oder, daß eine Seele einen Frevel am Heiligthum begeht (Lev. 5, 15) oder ein

Anvertrautes wissentlich unterschlägt (V. 21), und über diese Unterschlagung einen Meineid schwört (V. 22), alles Fälle, die ungefähr das Gegentheil der gewonnenen „Regel" aussagen. Kurtz sieht sich also genöthigt (152) auf den Spruch: „Keine Regel ohne Ausnahme", zu recuriren und die andere Regel hinzuzufügen, daß es doch auch „Sünden gebe, welche, obgleich sie nicht als unwissentliche und unabsichtliche bezeichnet werden können, doch durch anderweitige Umstände so gemildert erscheinen, daß sie gleich jenen als der Opfersühne fähig gelten können." Als solche mildernde Umstände führt Kurtz an, daß etwa ein Schuldiger, dessen Vergehen so verborgen war, daß er der gerichtlichen Bestrafung nicht unterlag, freiwillig seine Sünden bekennt. So gewinnt Kurtz also zwei Classen von sühnopferfähigen Vergehungen, denen man die Unfähigkeit, unter einen gemeinsamen Gesichtspunkt gefaßt zu werden, kaum absprechen dürfte, da vielmehr auf der Hand liegt, daß die letzte Classe mit der ersten in direktem Widerspruch steht. Wie dabei angesichts des Falles eines wissentlichen Meineids Kurtz (154) die Capital-Verbrechen für absolut sühneunfähig erklären kann, ist uns ebenfalls unverständlich geblieben.

Allen diesen Bedrängnissen entgeht man aber, wenn man den Begriff bischgagah von dem lo jadah unterscheidet, und wie derselbe sich aus Vergleichung der dahin gehörenden Stellen ergiebt, auffaßt als ein „Abweichen", dem keine jad ramah, keine direkte Absicht der Auflehnung gegen den Herrn zu Grunde liegt. Diese schegagah wird mit dem ἀγνοεῖν oft zusammenfallen, ohne jedoch sich mit ihm zu decken. Ein Mensch, welcher durch irgend eine Uebereilung oder Mangel an Wachsamkeit, oder verführt durch Andere, oder aus Unkenntniß des Gesetzes, oder aus Mangel an Einsicht in die Tragweite seiner That, oder geblendet durch des Teufels Trug, irgend ein Gebot des Herren bricht, ist ein bischgagah sündigender, ein πλανώμενος (Hebr. 5). Solcher πλανώμενος war Petrus, als er sich verschwor, den Herrn nicht zu kennen, ebenso wie der Meineidige, für den Lev. 5, 22 ein Schuldopfer geboten war. So lange er dem David gleich, welcher Monate lang seine Sünde verschwieg und nichts that, um derselben los zu werden, vielleicht sich einbildet, weil es vor Menschen verborgen ist (beelam haedah), werde Gott diese Sünde auch nicht heimsuchen, so lange also die völlige Strafwürdigkeit und Verdammlichkeit seiner Sünde ihm nicht zum Bewußtsein kommt, ist er ein lo jodeah, ein ἀγνοῶν (Hebr. 5). Die gräßlichste Sünde, die auf Erden geschehen ist, die Kreuzigung des Heilandes durch sein Volk, stellt dieser unter die Rubrik des lo jodah, „sie wissen nicht was sie thun." Und der Mord des ersten Blutzeugen ist noch kein bejad ramah begangener; denn Stephanus bittet für die Mörder, während für eine Sünde zum Tode zu bitten, doch verboten war (1 Joh. 5). Sobald ihm aber über die Fluchwürdigkeit seiner sündigen That die Erkenntniß aufgeht, erfüllt sich an ihm das hodah elav und hithwadah. Dann ist er in der Lage, ein Sühnopfer vor dem Herrn zu bringen und Vergebung zu erlangen.

Unter dieser Deutung begreifen sich leicht alle in der Thora aufgeführten Sündopferfälle. Der erste ist, daß aus Versehen der gesalbte Priester,

(d. h. der Hohepriester) sündigt, und weil er Vertreter des Volks ist, durch seine Sünde eine Schuld auf das Volk bringt (Lev. 4, 2 f.); der andere Fall ist, daß die ganze Gemeinde Israel (d. h. ihr Aeltesten-Collegium) eine solche Sünde begeht, und hernach ihr diese Sünde zum Bewußtsein kommt (V. 14); der dritte Fall, daß ein Fürst solche Sünde begeht, und „wird seiner Sünde inne" (V. 23); der vierte Fall, daß irgend eine Seele also sich versieht und sündigt, und dann ihrer Sünde inne wird (V. 27); der fünfte Fall ist (5, 1), daß Jemand um das, was er weiß oder gesehen hat, zum Zeugeneid aufgefordert, etwa aus Schwachheit oder Menschenfurcht oder Menschengefälligkeit, die Mitwissenschaft abgeleugnet und also seine Seele mit einem Meineid belastet hat; der sechste Fall ist, daß Jemand ein Aas, oder ein Unreines ohne es zu wissen berührt hat, und dann, nachdem er eine Zeit lang, als wäre er ein Reiner, in der Gemeinde, vielleicht im Heiligthum, aus- und eingegangen ist, nachträglich erfährt, er sei unrein, und nun der Schuld, die auf ihm lastet, bewußt wird (V. 2. 3); der siebente Fall ist, daß Jemand einen übereilten Eidschwur ausgestoßen hat, und hat durch die gute Absicht, ein Böses zu hindern, oder ein Gutes zu thun, geleitet, nicht die volle Wahrheit beschworen, ist sich eine Zeit lang seiner Sünde nicht bewußt, dann aber geht ihm darüber die Erkenntniß auf, und er sieht sich verschuldet (V. 4. 5). Das sind alles solche Fälle, wo Jemand bischgagah sündigte, und der Sündhaftigkeit seiner That erst später gewahr wurde (hithwadah V. 5). Das sind die in der Opferthora angeführten Fälle des Sündopfers. Die dann folgenden verwandten des Schuldopfers werden wir im nächsten Capitel näher beleuchten.

Alle genannten Fälle sind Exemplificationen der von uns oben aufgestellten allgemeinen Regel, welche in dem: „Wer kann merken seine schegioth, Herr, verzeihe mir die verborgenen Fehler" (Ps. 19, 13), worin eine sichtliche Anspielung auf das schegagah und das beelam lo hervortritt, und auch in dem (Ps. 69, 6): „Gott du weißt meine Thorheit, und meine Sünden (aschmotai) sind dir nicht verborgen" ihre Bestätigung findet. Nun ist es auch verständlich, was nach der Kurtz'schen Erklärung völlig unverständlich bleiben wird, wie der Einweihung Aarons und der Priester (Ex. 28, 29; Lev. 8) und seinem Amtsantritt (Lev. 9, 1) und der Reinigung der Wöchnerin (Lev. 12, 6—8) und des geheilten Aussätzigen (14, 12) und des von seiner Unreinigkeit Genesenen (Lev. 15, 14) und dem allgemeinen Versöhnungsfeste (Lev. 16, 9), oder den gewöhnlichen Jahresfesten überall ein Sündopfer zu Grunde liegen mußte. Nun wird auch das bejad ramah (Num. 15, 30), welches als ein Lästern Jehovahs und als ein Verachten des Worts Gottes beim Brechen seiner Gebote (31) mit Ausrottung bedroht wird, welches also ein bewußtes frevelhaftes Auflehnen gegen den Willen des Herrn bezeichnet, als der genaue Gegensatz der schegagah zu erkennen sein, ohne daß man nöthig hätte, auch hier mit Kurtz (S. 155) eine „Ungenauigkeit des Ausdruckes" zu vermuthen. Wie die von uns vertretene Ansicht in den Aussprüchen des Hebräerbriefes überall ihre Bestätigung finde, werden

wir weiter unten sehen. Hier führen wir nur noch an, daß wir mit dem Resultat unserer Untersuchung uns in Uebereinstimmung befinden mit den meisten Neueren, z. B. Keil (211): „Die Sünden bischgagah sind überhaupt Schwachheitssünden, nicht nur die aus Uebereilung, Unbedachtsamkeit, unvorsätzlich, sondern auch die mit Vorbedacht und Vorsatz, mit Wissen und Willen, aber aus Schwäche des Geistes im Kampfe wider den Geist begangen werden; die Sünden bejad ramah sind Sünden der Empörung gegen Gott, die aus Muthwillen und Frechheit entspringen". v. Hofmann (ib.): „Die Empörung gegen das Gesetz, sie bethätige sich, worin sie wolle, muß gestraft werden; für sie giebt es kein Opfer, weil das Opfer eine Leistung der Frömmigkeit ist, und nicht ein Mittel der Gottlosigkeit werden darf. Wer aber in eine, wenn auch wohlbedachte Sünde gefallen ist, sie bestehe, worin sie wolle, und sich dieselbe gereuen läßt, nachdem er zur Besinnung gekommen, was er damit gethan hat, der wird, wenn er auch dem Gesetze durch Strafbuße Genüge thun muß, immerhin doch auch Gott ein Opfer, eine Sühnbuße für seine Sünde darbringen können." Aehnlich Kliefoth (S. 48), Delitzsch (174), Hengstenberg (18. 19).

§. 102. Das Sündopfermaterial.

Damit, daß für die einzelnen Stände der Theocratie verschiedene Sündopferthiere festgesetzt waren, wird bestätigt, daß die Sündopfer nicht so sehr Gegenständliches und Zuständliches im Reiche Gottes (wie die Schuldopfer), als die Persönlichkeit der Sünder in's Auge fassen. Denn mit der höheren Stellung in der Theocratie wächst auch die Verantwortlichkeit des Sünders, in dessen bevorzugter Stellung nicht nur die Verpflichtung zu größerer Treue lag (nach dem Worte, daß wem viel gegeben ist, von dem auch viel gefordert werden solle), sondern auch für andere durch die Macht ihres Beispiels eine größere Gefahr gegeben war. Demgemäß wurde für den Hohenpriester oder für die ganze Gemeinde Israel ein junger Farr, für den Fürsten in Israel ein Ziegenbock und für den gemeinen Mann ein weibliches Thier, Ziege oder Schaf, bestimmt. Brachte die Gemeinde einen Ziegenbock zum Sündopfer, so mußte für das Brandopfer ein Farr geschlachtet werden (Num. 15, 24). v. Hofmann's Einwand (256), daß es sich für die Auswahl des Sündopferthiers nicht um den verschiedenen Grad der Personen, sondern nur darum handele, ob für den Einzelnen oder für die Gemeinde das Sündopfer zu bringen war, weil ja für den Fürsten dasselbe Opferthier genommen wurde, als für den gemeinen Mann, erledigt sich damit, daß für den Fürsten ein Bock, für den gemeinen Mann eine Ziege oder ein Schaf bestimmt war, also nicht das gleiche Opferthier.

Der „gesalbte Priester" (Lev. 4, 2. 16) war der Hohepriester; (cf. 5, 16; 10, 7; 16, 32; 21, 10) oder der Kriegsgesalbte (Deut. 20, 2); die LXX übersetzen das Wort durch χριστός woher denn dieser Name auch unseres Heilandes Amtsname geworden ist (Joh. 1, 48; Dan. 9,

24. 26; Joh. 4, 25). Der Hohepriester allein empfing (Lev. 8, 12) die volle Salbung, seine Söhne nur die Besprengung mit Salböl (V. 30), welche Aaron's Kleider auch erhielten (cf. Ex. 28, 41; 40, 15; 29, 21).

Ueber den Unterschied der Sündopferthiere bemerkt Starke: „Die Sünden der Kirchendiener und anderer vornehmen Personen sind viel schwerer, als die Sünden geringer Leute" (2 Sam. 24, 17 f.; 4 Mos. 16, 22 f.); denn um ihrer Sünde willen kommt die Sünde auf das Volk (1 Chron. 22, 3). Lundius erwähnt eine Deutung, daß der Farr als des Hohenpriesters Sündopfer habe an die Sünde Aarons mit dem goldenen Kalbe erinnern sollen. Diese Deutung, welche an der ehernen Schlange ihre Parallele, und in dem Ausspruch des Hebräerbriefs, daß Christus ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς τῆς ἁμαρτίας gekommen sei, ihre Stütze finden würde, ist darum zu verwerfen, weil das Sündopfergesetz (Ex. 29, 1. 10. 14) älter ist als das goldene Kalb Aarons. Die Wahl des Farren als Opferthiers sollte vielmehr bezeichnen, daß zur Sühne des Hohenpriesters das vornehmste Opferthier erforderlich war. Daß die Gemeinde ebenfalls einen Farren bringen mußte, sollte bedeuten, einestheils, daß der Hohepriester die ganze Gemeinde vor Gott repräsentirte, vor Gott also so viel galt als die ganze Gemeinde, anderntheils, daß die Gemeinde als priesterliches Königreich vor Gott auch soviel galt, als ein Hoherpriester. Brenz: „Was will dieser Unterschied sagen? Etwa, daß der Priester höhere Würde habe, als der Fürst und Privatmann? Nein, solche Rangunterschiede gehören der Welt an; vor dem lebendigen Gott sind alle gleich. Nein, dieser Unterschied ist darum gemacht, damit man erkenne, daß wenn ein Priester sich versündigt, seine Sünde viel schwerer wiegt. Denn wenn ein Priester z. B. durch Ehebruch, Trinksucht, Fluchen oder dergleichen sündigt, so thut er das nicht blos auf seine eigene Gefahr hin, sondern zieht durch sein Beispiel auch die ganze Gemeinde in seine Sünde hinein; darum muß auch an ihm die Sünde schärfer geahndet werden, als an einem Privatmann. So wurde Eli schärfer gestraft als andere, seiner Weichlichkeit gegen seiner Kinder halber, Saul um seines selbsterwählten Opfers willen; David erlitt um seines Ehebruchs willen die Strafe, daß das Schwert von seiner Familie nicht weichen sollte ... Aber alle haben die gleiche Vergebung durch ihr Opfer, gleichwie wir in Christo auch alle dasselbe Heil haben; denn für alle auf gleiche Weise ist das h. Blut Christi vergossen." Scott: „Das Gesetz beginnt treffend mit der Sünde des Hohenpriesters und bekundet damit, daß Gott keinen unfehlbaren Stellvertreter auf Erden in seiner Kirche hat; denn auch der Hoherpriester wird hier bezeichnet als einer, der aus Unwissenheit irrt, und gegen Gottes Gebote sündigt; jede Anmaßung von Unfehlbarkeit ist eine Beleidigung Gottes ... die ganze Gemeinde kann irren. Gott hat nie gesagt, daß die Kirche unfehlbar sei auf Erden, oder rein vom Verderben und Sünde diesseits des Himmels. Nur Christi Blut kann die Kirche erretten von der Strafe ihrer Sünden, und vom Verderben."

Mancherlei giebt das Armen-Sündopfer, zu welchem geringeres Material verwandt wurde, zu bedenken. Daß der Herr bei dem,

welcher ein Schaf zu bezahlen außer Stande war, mit einem Paar Tauben sich begnügte, zeigte an, daß wo jemand nur auf das sühnende Blut seine Zuversicht setzt, es nicht darauf ankommt, ob der Grad seiner Glaubensstärke sehr hervorragend sei; er, der den glimmenden Docht nicht auslöschen will, dem das Scherflein der Wittwe köstlich ist, sieht nur darauf, ob überhaupt Glauben an Christi Versöhnungstod vorhanden ist. Daß aber von den beiden Tauben die eine zum Brandopfer verwandt wurde, geschah darum, daß sowie der Opferbrand ein integrirender Theil jedes Sündopfers ist (s. u.), also auch beim Taubenopfer, wo die eine Taube als Sündopfer dem Priester zur Speise gegeben werden mußte, der entsprechende Opferbrand-Akt, in der Opferung der besonderen Brandopfertaube zur Ausführung kam. Es wurde dadurch angezeigt, daß der Sünder sein Vertrauen eben so sehr auf Christi Gehorsamsthat und Auferstehung, als auf sein Blutvergießen setzen solle.

Schwieriger ist es zu deuten, wie auch ein unblutiges Mehl-Sündopfer (Lev. 5, 11) für den Fall, daß der Arme auch nicht einmal ein Paar Tauben erschwingen kann, gestattet war. Die Ausleger verbreiten sich hierüber in die verschiedensten Deutungen. Die eigentliche Schwierigkeit (wie denn doch, da das Blut das eigentliche Sühnemittel in dem Maße ist, daß nach dem Zeugniß des Hebräerbriefes ohne Blutvergießen *keine* Vergebung statt findet, hier in der Opferthora selbst ein Fall statuirt werden kann, wo Vergebung *ohne* Blut ertheilt wird, ja wie dieser Fall nicht in irgend einer nebensächlichen und zufätzlichen Bestimmung, sondern gerade inmitten des Centrums der Opferthora, bei demjenigen Gesetz, das so recht eigentlich die Kraft des sühnenden Bluts zur Anschauung bringen sollte, vorgesehen wird), übersehen oder übergehen die Meisten, oder was sie als Erklärung darbringen, ist ungenügend, *kann* auch gar nicht genügen, weil sie des richtigen Verständnisses der minchah entbehren.

J. D. Michaelis (V., 91) sieht in dieser Bestimmung einfach das Bestreben, dem Armen die Strafe so leicht als möglich zu machen. Kurtz (99) giebt die dürftige Auskunft, daß in Ermangelung eines opferbaren Thieres überhaupt ein opferbarer Gegenstand dargebracht werden solle. Tholuck (82) sieht in diesem Mehlsündopfer einen Beweis, daß des Opfers Kern die hingebende Gesinnung sei, Hengstenberg (S. 17) einen Beweis, daß dem Blute an sich eine sühnende Kraft nicht einwohne, weil demselben auch das Mehl substituirt werden konnte. Bleibt man aber hierbei stehen, so verwischt man die ganze Schattenzeichnung, die der Herr durch das alttestamentliche Opferblut vorgezeichnet hat, zu welcher gerade das Blut als solches, wie dies das neutestamentliche Gegenbild zeigt, unumgänglich nothwendig war. Die eigentliche Schwierigkeit, daß „ohne Blutvergießen keine Vergebung statt fand", ist auch so nicht gelöst. Bähr (215) findet eine Correspondenz zwischen dem Leib des Opferthiers und dem Brod der minchah, ebenso zwischen Fett und Oel, Blut und Wein. „Vermöge dieser Verwandtschaft konnte denn auch in besonderen Fällen ausnahmsweise (Lev. 5, 11) das unblutige Opfer Substitut des blutigen sein." Diese

Lösung wäre acceptabel, wenn etwa ein nesek, ein Trankopfer von Wein angeordnet wäre; so aber ist es das Brod, welches sühnt, und zwar das Brod mit Ausschluß des Oels (des Surrogats für das Fett); also gerade nur der für das Priestereffen bestimmte Theil des Sündopfers kam zum Ausdruck, während der dem Sprengblut und dem Opferbrande correspondirende Theil der Minchah ausdrücklich unerwähnt blieb. Wunderlich deutet Delitzsch (172 und 424): „Im vegetabilischen Sündopfer Lev. 5, 11—13 kommt nicht die Thatsache der Sühne zur Darstellung, sondern nur in dem Fehlen des Oels und des Weihrauchs das Gefühl der Sühnebedürftigkeit zum negativen Ausdruck." Wohnt denn dem Gefühl der Sühnebedürftigkeit sühnende Kraft bei, oder ist diese im „Fehlen" gewisser Opferhandlungen zu suchen?

Die richtige Deutung können wir nur aus einer richtigen Auffassung der minchah überhaupt gewinnen. Daß wir es bei diesem Mehlsündopfer wirklich mit einer minchah, die zum Sündopfer gebraucht wird (V. 11), und nicht mit einer der minchah ähnlichen Opferhandlung zu thun haben, erweist sich aus der Erwähnung der ascarah (V. 12), welche hier den zum Sündopfer allzeit als integrirender Theil nöthigen Opferbrand ausmacht, sowie aus der ausdrücklichen Erwähnung, daß Oel und Weihrauch in diesem Falle nicht hinzuzufügen sei, sowie aus der ausdrücklichen Verweisung auf die minchah in V. 13. Es herrscht über diesen Punkt völlige Einstimmigkeit untern allen Auslegern, ältern und neuern.

So lange nun die minchah die eigenen Werke des Opfernden abschatten soll, ist ihre Verwendung zum Sühnopfer völlig unthunlich; man würde auf eine Anschauung geführt, welche der gesammten Versöhnungslehre alten und neuen Testaments diametral widerspräche. Anders stellt sich die Sache, wenn wir die minchah in der oben von uns nachgewiesenen Bedeutung als „Spendung der Heilsgüter, Selbstmittheilung Christi durch Wort und Sacrament" auffassen. Dann würde dieses Mehlsündopfer, welches nur dem Allerärmsten gestattet ist, der auch nicht das Geringste von blutigem Opfer aufzubringen vermochte, etwa darin seine Analogie finden, daß ein neugeborenes Kind, das noch nicht mit Bewußtsein die Erlösung aus dem Kreuze Christi in seinem Glauben ergreifen kann, und stirbt, bevor es zu diesem Bewußtsein erwachsen ist, durch Kraft der Tauf-minchah Vergebung seiner Erbsünde und Aufnahme in den Gnadenbund erhielte, oder daß auch ein Blödsinniger, trotzdem er den Glauben an das Blut des Herrn nicht erfaßt, doch kraft der erhaltenen Taufe selig werden kann, oder daß ein armer Heide, der in seiner letzten Todesstunde, wo er nicht mehr Zeit hat, über die Versöhnungslehre eingehenden Unterricht zu erhalten, doch durch einfältigen Glauben an Jesum, der als Gottes Sohn Mensch wurde, um auch ihn zu erlösen, zu Gnaden angenommen würde. Bedeutet die minchah Christum selbst, so läßt es sich erklären, wie auch der als Gnadenmittel gespendete Christus dem als Sühnopfer gestorbenen substituirt werden konnte; bedeutet die minchah die Werke des Menschen, so ist jegliche solche Substitution völlig unmöglich.

Das Ausschließen des Oels und Weihrauchs vom Minchah-Sündopfer hat verschiedene Deutung gefunden. Starke erklärt in Uebereinstimmung mit Origenes, Cyrill, Calov und Brenz: „Der reuende Sünder begab sich des Lichts und aller Freude, wußte auch wohl, daß er wegen seiner Sünde mehr ein Greuel als ein guter Geruch vor Gott sei." (Und doch war die ascarah bestimmt, vor Gott ein guter Geruch zu sein?) Hengstenberg (22) erklärt das Fehlen des Oels daraus, daß „Sünde und Geist einander ausschließen. Ehe der Geist einziehen kann, muß die Sünde durch das Blut der Versöhnung getilgt sein ... Warum nicht Weihrauch? Das erklärt sich aus den Worten: Wir wissen, daß Gott die Sünder nicht hört, sondern so jemand gottesfürchtig ist, und thut seinen Willen, den höret er", Joh. 9, 31." Soll aber ein Sünder ohne den heiligen Geist Vergebung erlangen und ohne Gebet? — Die Deutung des fehlenden Oels und Weihrauchs auf den opfernden Christen ist berechtigt, aber erst in zweiter Linie. In erster Linie liegt, daß wir bedenken, wie Christo sofern er gegenständliches Sündopfer ist, Oel und Weihrauch fern bleiben muß. Es soll eben dargethan werden, daß die Vergebung der Sünden durchaus auf dem objectiven Gebiet der Sühne liegt, daß an Christo, da er das Sühnopfer brachte, das Freudenöl mangelt und daß nicht sein Gebet, sondern seine Selbstdargebung uns Vergebung erworben habe, daß auch in unserem Leben Predigt und Gebet nur helfendes und allenfalls entbehrliches, der Glaube an Christi Versöhnungswerk aber allein das unentbehrliche Sühnmittel sei.

Das Eigenthümliche, daß Speisopfer nie mit dem Sündopfer verbunden wurden, und daß trotzdem ein Speisopfer im Nothfall dem Sündopfer substituirt wurde, deutet uns an, daß die Sühne zwar prinzipiell auf dem Gebiet der objectiven Heilserwerbung durch Christi Leiden und Thun (Opferblut und Opferbrand) und nicht auf dem Gebiete der Heilsmittelspendung liegt, daß aber dem geistig Armen, der das objective Thun und Leiden Christi nicht zu fassen vermag, auch in der Vermittelung der Kirche und ihrer Gnadenmittelverwaltung ein nothdürftiges Surrogat geboten ist, welches aber nur in den (oben von uns exemplificirten) dringendsten Nothständen zur Anwendung kommen darf. In Bezug auf die Thatsache selbst, daß das Speisopfer zum Sündopfer nicht gebracht werden durfte, ist der v. Hoffmann'schen Deutung (254): „Das Sündopfer hat kein Speisofer bei sich, weil es nichts anders sein will, als eine Leistung zur Wegnahme derjenigen Sünde, welcher es gilt", vor der Hengstenbergischen (22): „gute Werke können erst von dem Gerechtfertigten und im Stande der Heiligung vollbracht werden" den Vorzug zuzuerkennen.

Aber wenn das Mehlsündopfer auf diese Weise auch ohne die Beziehung auf das Blut Christi einigermaßen sich rechtfertigen läßt, so ist und bleibt doch immer die Schwierigkeit des Ausspruches im Hebräerbriefe: „Ohne Blutvergießen keine Vergebung" ungehoben. Deshalb müssen wir schließlich doch wieder darauf zurückkommen, daß ja der Wein ein zwar in den ersten Anordnungen über das Speisopfer (Lev. 2 f.) nicht direkt erwähnter, aber darum doch als völlig unentbehrliche

zum Speisopfer gehörender Bestandtheil durch spätere Bestimmungen der Thora gekennzeichnet worden ist (vgl. §. 87). Da wir nun auch die Gründe nachgewiesen haben, um derentwillen in den ersten Aussagen über das Speisopfer die Erwähnung des Weins unterblieb, so ist auch die Annahme nicht unberechtigt, daß schon in dem Gesetz über das Mehlsündopfer der Wein als integrirender Theil des Mehlsündopfers vorausgesetzt wird. Da nun aber ausdrücklich nur Oel und Weihrauch, und nicht auch der Wein ausgeschlossen wurde, so können wir auch nicht sagen, daß das Mehlsündopfers ohne Blut gewesen sei, sintemal, wie wir im §. 87 nachgewiesen haben, der Wein im Speisopfer die Stelle des Blutes vertrat.

§. 103. Die Blutmanipulation im Sündopfer.

Im Ritual des Sündopfers nimmt die Blutmanipulation die Centralstelle ein. Von dem Gipfelpunkt aller Blutsühne, dem Blute, welches in's Allerheiligste getragen, wurde, werden wir weiter unten, bei Gelegenheit des großen Versöhnungsfestes, handeln. Diesem Akte zunächst stand das siebenmalige Sprengen des Sühnebluts gegen die Parocheth (der Vorhang vor dem Allerheiligsten). Sie galt nicht der Parocheth, weil diese kein Sühninstrument war, sondern dem allerheiligsten Gnadenstuhl, der dahinter stand, und der außer am großen Versöhnungstage nicht zu erreichen war. Da der Priester mit dem Blut dieses Allerheiligste selbst nicht erreichen konnte, deutete er mit diesem Sprengen wenigstens das Streben dorthin an. Wir haben uns diesen Akt entweder so zu denken, daß die Parocheth selbst besprengt wurde, oder daß das Blut gegen die Parocheth hin auf die Erde gesprengt wurde. Im ersteren Falle wurde, da das Allerheiligste selbst verschlossen blieb, wenigstens die Thür zu demselben und damit der ganze Raum mit dem Blute erreicht. Die Siebenzahl in dieser Sprengung deuten unsere Alten auf die Vollkommenheit der durch Christum erlangten Versöhnung, auf die neue Schöpfung und den ihr folgenden neuen Sabbath, auf das siebenfache Blutvergießen Jesu (in der Beschneidung, am Oelberg, in der Geißelung, Dornkrönung, Ausziehung der Kleider und Aufreißen seiner Wunden, Kreuzigung und Oeffnung der Seite), auf die sieben Worte am Kreuz (Starke), oder sie deuten, daß durch das einmalige Blutvergießen Jesu für die ganze Zeit dieser Welt, von der Erschaffung des Menschen an bis zum Ende der Welt genug gethan sei. Denn die Siebenzahl, in welcher nach dem Zeugniß der Genesis Himmel und Erde und all ihr Heer geschaffen sind, bedeute die ganze Zeit dieser Welt von ihrer Erschaffung an bis zu ihrem Untergange (Brenz); Lange denkt außerdem noch an die apocalyptischen sieben Posaunen und an die sieben Siegel, in deren letztem die rechte Vollendung der Versöhnung offenbar werde. Wir geben der Kurtz'schen Deutung (181), welcher die siebenmalige Wiederholung auf die wiederhergestellte Bundesgemeinschaft und die Wiederanknüpfung des gestörten Bundesverhältnisses bezieht, den Vorzug, da jene anderen Deutungen vielfach willkührlich und spielend sind, und die symbolische Deutung der Sieben als Zahl des Bundes in der h. Schrift die stehende ist.

„Der Rauchaltar im Heiligen wurde mit Blut bestrichen, um zu bezeichnen, daß auch die Fürbitte Christi durch das von ihm vergossene Blut an uns kräftig sei, und auch, um zu bezeichnen, daß das Blut Christi uns also mit dem Vater versöhnt, daß, was wir im Namen Christi erbitten, wir erlangen; es kann auch kein ander Gebet zur göttlichen Majestät gelangen, als das in das Blut Christi getaucht ist" (Brenz).

Der Brandopferaltar wurde in seinem Gipfelpunkt, in den Hörnern, entsündigt durch das Blut. Als Ort der Zusammenkunft Gottes mit der Gemeinde hatte er eine besondere Sühne und Weihe empfangen durch achttägige Salbung und Sündopferblut-Besprengung (Ex. 29, 36. 37), und war dadurch Kodesch Kodaschim geworden (37). Als das „Allerheiligste" machte er alles, was mit diesen Hörnern in Berührung kam, auch heilig (37), und seine Besprengung galt daher für das Volk so viel, als wäre die capporeth besprengt. Des Hohenpriesters Sündopferblut ging (am großen Versöhnungstage) in das Allerheiligste, den Ort seines eigentlichen Priestergeschäfts, das Priestersündopferblut ging in das Heilige, als den eigentlichen Ort des Priester-Gottesdienstes, das Sündopferblut des gemeinen Mannes blieb im Vorhof, aber entsühnte ihn ebenfalls völlig.

Das Ausgießen des übrigen Opferbluts auf den Boden des Altars ist nicht mit Keil so zu deuten, daß die Seele nicht theilweise, sondern ganz in die Gnadengemeinschaft des Herrn aufgenommen sei (dieser Ausspruch ist uns völlig unverständlich geblieben); auch nicht mit den alten Orthodoxen, daß das Evangelium in alle vier Gegenden des Himmels gepredigt werden solle — (denn das Sündopfer ist keine minchah); sondern, daß, wie der Boden des Altares dasjenige Stück Erde war, durch welches die ganze übrige Welt mit der heiligen Opferstätte im Zusammenhang war, also auch Christi Blut geflossen ist nicht für unsere Sünden allein, sondern für der ganzen Welt Sünde, die ebenfalls Theil haben sollte an seiner Erlösung.

Alles Geräthe, welches mit dem heiligen Sühneblut in Berührung gekommen war, mußte auf das sorgsamste gereiniget werden am heiligen Ort. Die betreffenden Kleider mußten gewaschen, die Gefäße, wenn sie irden waren (ohne Glasur, also durchzogen vom Blut), mußten zerbrochen, wenn sie ehern waren, sorgsam gescheuert und abgewaschen werden, um zu verhindern, daß irgend etwas von dem heiligen Sühneblut in Berührung mit ungeweihten Händen oder Dingen käme. „Durch diese Ceremonie wird (Calov und Brenz) der unschätzbare Werth des Blutes und Leidens Christi, welches auf keinerlei Weise profanirt werden darf, bezeichnet, denn Christi Blut wird an einen unheiligen Ort hinausgetragen von denen, welche meinen, daß außerhalb der christlichen Kirche, auch bei Türken, Juden und Heiden Vergebung der Sünde sei, wenn sie nur ein ehrbares Leben führen; auch von denen, welche das Blut Christi mit hohen Worten preisen und dabei doch ein gottloses Leben führen, und die beim Leiden Christi Fluchworte gegen den Nächsten ausstoßen"; Brenz: „Daß das von dem Blut des Sündopfers befleckte Kleid am heiligen Orte gewaschen werden mußte, bedeutet, daß auch

nicht ein Tröpflein dieses Bluts außerhalb des Lagers gebracht und entweiht werden durfte. Mit dieser Ceremonie hat der h. Geist uns gelehrt, daß der Gebrauch des für unsere Sünden vergossenen Blutes Christi nur der Kirche, d. h. der Gemeinde derer, die an ihn glauben, angehört . . . auch diejenigen tragen das Blut Christi in ihren Kleidern aus dem Lager und entweihen es, die das Verdienst der Sündensühnung, welches nur Christi Blute zukommt, den Werken ihrer Gerechtigkeit zuschreiben . . . Das Reinigen und Zerbrechen der Gefäße bedeutet, daß, wer durch den Glauben ein heiliges Gefäß Christi geworden ist, hernach seine Glieder nicht mehr zum Dienst der Ungerechtigkeit, sondern nur zur Gerechtigkeit und Heiligkeit darbieten solle, also auch nicht sich der Welt gleichstellen, auch kein Verbrechen begehen, und durch Hexerei und andere Sünden das heilige Gefäß Christi entweihen solle."

§. 104. Der Opferbrand im Sündopfer.

Den Opferbrand im Sündopfer, wenngleich er mit der Blutsprengung verglichen erst in zweiter Linie steht, ist dennoch ein integrirenden Theil der ganzen Handlung, und hat seine gewichtige Bedeutung. Dies erhellt einestheils daraus, daß in allen Formen des Sündopfers der Opferbrand vorkam (bei dem Thier-Sündopfer in der Verbrennung der Fett-Theile, bei dem Tauben-Sündopfer darin, daß eine Taube zum Brandopfer gemacht wurde, bei dem Mehl-Sündopfer in der Verbrennung der askarah), anderntheils daraus, daß wie Philippi (294) fein beobachtet hat, in Lev. 4, V. 20. 26. 31. 35 das „so soll er versöhnen", nicht an die Handlung der Blutbesprengung sich anschließt, sondern an den das Sündopfer erst zur Vollendung bringenden Opferbrand. Hieraus erhellt, daß dasjenige, was durch den Opferbrand repräsentirt werden soll, auch dazu mit beiträgt, daß dem Sühneblut versöhnende Kraft einwohnt. Der Opferbrand aber geschieht, wie wir gesehen, „lereach nichoach", und ist nichts weiteres als ein kleines Brandopfer, welches in die Sündopferhandlung hineinverflochten wird. Des Brandopfers Deutung haben wir aber oben gefunden als Darstellung des activen Gehorsams Christi. Diesen Gedanken hat Philippi (p. 294—299) in eingehender Weise aus- und durchgeführt, und wenn wir gleich in einzelnen Stücken (z. B. daß in Eph. 5, 1 προσφορὰ καὶ θυσία, was doch wörtlich übersetzt nichts ist als minchah usebach nach Ph. „unzweifelhaft" ein Sündopfer sein solle, und daß die προσφορὰ τοῦ σώματος, welche sicherlich, wie immer die προσφορὰ, eine mincha ist für eine olah erklärt wird), der Beweisführung Philippi's nicht beipflichten können, so treten wir doch dem von ihm gewonnenen Resultate in der Hauptsache bei: Das Sündopfer ist Paulo Christus in seiner stellvertretenden Selbsthingabe an Gott, und diese stellvertretende Selbsthingabe vergleicht er demOpferbrande, weil der Ausdruck: „Gott zum süßen Geruch" in der Thora nur vom Opferbrande vorkommt" . . . „Wir sehen hieraus, wie dem Apostel das sühnende Strafleiden Christi zugleich die vollendetste Selbsthingabe oder die vollkommenste Gehorsamsthat, und eben als diese Einheit von Leiden und Thun Erwerbung nicht nur der negativen Schuldaufhebung, sondern auch des positiven

göttlichen Wohlgefallens ist." Wegen der Unvollkommenheit des Typus, fährt Ph. fort, ließ sich Leiden und Thun nicht zugleich präfiguriren, und es mußte im weissagenden Vorbilde auseinander fallen, was bei Christo miteinander verbunden ist. Auch der Hebräerbrief stellt das Sündopfer Christi unter den Gesichtspunkt der Selbsthingabe, der vollendeten Leistung der vollkommensten Gehorsamsthat; z. B. C. 1, 3; 5, 7. 8; 7, 27; 9, 14. 26—28; 10, 5—10 . . . „wenn von Christo gesagt wird, daß er diesen göttlichen Willen zu vollbringen gekommen sei, so ist damit sein Erlösungswerk unter den Gesichtspunkt des thätigen Gehorsams gestellt" . . . „und so kann an der stellvertretenden Bedeutung dieses Schlußritus (?) der Sündopferhandlung, so wie daran, daß sie das active Moment der Sündopferdarbringung symbolisirt, nicht gezweifelt werden." (Weitere Zeugnisse für seine Ansicht von Christi stellvertretendem activen Gehorsam findet Philippi in 1 Petr. 2, 24; Matth. 20, 28; Marc. 10, 45; 1 Tim. 2, 6; Joh. 4, 34; 5, 51; 10, 15. 17. 18; 14, 31; 17, 19; 5 M. 15, 19; Gal. 3, 13 cf. Röm. 5, 18. 19; Phil. 2, 8; Matth. 3, 15; Gal. 4, 4. 5).

Wir haben oben gesagt, daß wir uns in der Hauptsache der Anschauung Philippi's anschließen. Wir müssen nun auch unsere Abweichung angeben. Es ist gewiß sehr wichtig, daß in dem Sühneakt Christi der active Gehorsam zu seiner Geltung komme; denn derselbe ist ein wichtiges Moment, um dem Gegenbilde Christo die volle Sühnkraft zu vindiciren, die dem Vorbilde, dem Blute der Böcke und Kälber nach dem Zeugniß des Hebräerbriefs abgeht. Deshalb hat der heilige Geist auf dieses active Moment in dem Sühneakt durch Einfügung des Opferbrandes geweisfagt. Aber der Versöhnungsakt, sofern er Satisfaktion für begangene Sünden ist, wenngleich um des gedachten Grundes willen die Versöhnung erst nach dem Opferbrande erfolgte, knüpfte sich nach Lev. 17, 11 nur an das vergossene Blut. Und so basirt unsere Rechtfertigung lediglich auf dem Sühnetode Christi, nicht auf seinem Lebensgehorsam. Wir können uns daher das Wort „stellvertretender" Gehorsam, welches den activen Gehorsam auch in Bezug auf die Sühne dem Versöhnungsblut coordinirt, nicht in dem von Philippi geltend gemachten Sinn aneignen, glauben auch, daß die von Philippi citirten Stellen aus dem neuen Testament vielmehr unsere, als seine Deutung beweisen. Wir sagen daher, der active Gehorsam des Erlösers ist für die Gehorsamsthat des Erlösungswerks ein Hauptfaktor, und gehört als solcher ebenfalls unter die Categorie des lecapper alav, wie wir sie oben (§. 58) entwickelt haben. Christus vertritt, d. h. bedeckt mit seiner Person die Seinigen nicht blos nach der Seite der Blutsühne, sondern auch nach der Seite des activen Gehorsams, aber wir dürfen drum den activen Gehorsam doch nicht in die Categorie der expiatio rechnen; nach unserem Verständniß sind diese beiden Categorien bei Philippi nicht scharf genug auseinander gehalten. Der satisfaktorische Werth des Gehorsams Christi hat im Brandopfer seine selbstständige symbolische Ausprägung gefunden; aber in Bezug auf die eigentliche expiatio ist er nur ein untergeordneter Faktor, der das Sühnblut zur Sühnungsfähigkeit kräftigt, aber nicht ihm coor-

dinirt zur Seite geht, wie auch der Opferbrand im Sündopfer nur secundären Gewichtes ist.

§. 105. Das Priestereſſen im Sündopfer.

Wenn Philippi (297) den Opferbrand als Schlußritus der Sündopferhandlung bezeichnet, so müssen wir dem widersprechen. Das Priestereſſen und die Verbrennung der Ueberreste außerhalb des Lagers haben vielmehr auch ihre wesentliche Bedeutung in dem Ganzen der Handlung, die nicht übersehen werden darf.

In Bezug auf die Deutung des priesterlichen Sündopfereſſens sind von Alters her die Meinungen getheilt gewesen, indem die einen dieses Essen als einen priesterlich-sühnenden Akt, die anderen als eine dem priesterlichen Essen des Dankopfer-theruma analoge Mahlzeit ansehen. Die erstgenannte Anschauung vertritt schon Origenes, welcher (etliche schiefe Deutungen unter das der Hauptsache nach Richtige mischend) sagt: „daß er hinzufügt, der Priester, der es opfert, solle es essen, scheint schwer zu verstehen . . . er zeigt damit, daß der Priester die Sünde des Opfernden verzehren mußte. Wir haben oft aus den göttlichen Schriften gezeigt, daß Christus das Opfer sei, das für die Sünde der Welt dargebracht wird und zugleich auch der es darbringende Priester. Das sagt der Apostel (Eph.) mit den Worten: „der sich selbst Gott geopfert hat.“ Dieser ist der Priester, der die Sünden des Volks ißt und verzehrt, . . . Wie aber wird er sie essen? Höre, was geschrieben steht: Unser Gott ist ein verzehrendes Feuer. Was verzehrt Gott als Feuer? Werden wir so thöricht sein zu glauben, daß er als Feuer Holz verzehrt und Stoppeln und Heu? Nein, Gott verzehrt die menschlichen Sünden; diese nimmt er hinweg, verzehrt sie, reinigt sie nach den Worten: Ich werde dich mit Feuer läutern, daß du rein werdest. Das heißt die Sünde dessen essen, der ein Sündopfer gebracht hat . . .“ Hieran knüpft Origenes die Anwendung, daß auch die Priester an Christi Statt und nach seinem Beispiel Vergebung der Sünde ertheilen sollen; dazu sollen sie vollkommen und im priesterlichen Geschäft bewandert sein, daß sie im Dienste des Heiligthums, selbst nicht sündigend, die Sünden des Volks verzehren. Dazu sollen sie am heiligen Orte, d. h. im völligen Glauben und lauterer Liebe und gutem Gewissen stehen, und sollen die Sünden des Volks also verzehren, daß sie das Opfer des Worts Gottes schlachtend, und die Opfer reiner Lehre darbringend, die Gewissen der Hörer von der Sünde reinigen.“

Diese Anschauung, nach welcher das Priestereſſen unter den Gesichtspunkt einer amtlichen Funktion gestellt wird, vertreten Cornelius a Lapide und Deyling, unter den neueren Bähr (394), Hengstenberg (15 f.), Philippi (258) und besonders Keil (226 f.).

Die ihr gegenüberstehende, nach welcher das Priestereſſen beim Sündopfer als dem Essen beim Dankopfer analog gedeutet und unter den Gesichtspunkt der Mahlzeit gestellt wird, finden wir, wenngleich nicht direkt ausgesprochen, so doch den gegebenen Ausführungen zu Grunde liegend, bereits bei Brenz: „Vom Priestereſſen sagt Paulus 1 Cor. 10: Seht an Israel nach dem Fleisch: sind nicht alle, die das Opfer essen,

theilhaftig des Heiligthums? So werden auch die an Christum glauben und Brod essen und den Kelch trinken, theilhaftig seines Leibes und Bluts, die mit sich bringen Vergebung der Sünden, Gerechtigkeit, Leben und Heil." Derselbe deutet auch in der vielbesprochenen Stelle Lev. 10 das Priesteressen auf ein „Convivium" (fol. 63 a). Dieselbe Ansicht vertreten unter den Neueren v. Hofmann (281), der noch bestimmter in diesem Priesteressen nur den Lohngenuß des beamteten Dieners sieht, und Kurtz (192 f.), der das Priesteressen beim Sündopfer ausdrücklich in Analogie zu dem des Dankopfers stellt. Etwas modificirt giebt diese Auffassung Lange, der die Priester durch den Genuß des allerheiligsten Fleisches selbst geheiligt werden läßt. Kliefoth (67 f.) geht noch weiter und stellt das Sündopferessen nicht blos mit dem Essen der Priester, sondern auch mit dem der Laien beim Dankopfer in eine Categorie.

Einen ausführlichen Beweis über die Unhaltbarkeit der erstgenannten Anschauung versucht Kurtz (192 f.) Wir können aber weder den von ihm geführten Beweis gegen Hengstenberg und Keil, noch die von ihm gegebene Begründung der eigenen Anschauung für ausreichend halten.

Kurtz wirft ein: Wenn die Unreinheit des Sünders auf das Opfer überging, so mußten auch die Fetttheile damit behaftet werden, diese aber werden ausdrücklich Gott zum süßen Geruch geopfert, wie kann etwas Unreines Gott ein süßer Geruch sein? Hätte aber das Fleisch des Sündopfers als unrein gegolten, so hätte es nicht „hochheilig" heißen können. Wir antworten: Christus, mit den Sünden der Welt beladen, ist Gott der süßeste Geruch, denn er ist und bleibt der Allerheiligste, trotzdem, daß auf ihm die Sünden der Welt lasten. Hierin finden auch die sonstigen Verordnungen über den hochheiligen Charakter des Sündopfers (Waschen der Kleider und Geräthe an heiliger Stätte, Ausschließung der Weiber vom Genuß des Opferfleisches ꝛc.) ihre genügende Erklärung, und K.'s Argument: „Unreinheit ist Unreinheit, gleichviel ob sie im Subject sich selbstständig entfaltet hat, oder von einem anderen unreinen Gegenstande auf dieselbe übertragen ist", findet auf Christum keine Anwendung. Wenn ein Aussätziger von einem anderen Menschen berührt wurde, so wurde dieser unrein; berührte ihn Christus, so wurde nicht Christus unrein, sondern der Aussätzige rein.

Kurtz fragt ferner, wie das Sündopferfleisch noch als mit imputirter Sünde behaftet angesehen werden könne, nachdem doch die Sühnung der imputirten Sünden durch die Blutsprengung bereits vollzogen worden sei. Wir antworten, daß die Sündopferhandlung ein einiges Ganze ausmachte, in welchem die mit den Sünden beladene Hostie die Sünden auf sich nahm und trug, also daß dieselbe theils als durch das Opferblut bedeckt, theils als durch eine anderweitige Handlung (Opferessen und Hinwegtragen und Verbrennen des sündenbeladenen Fleisches) getilgt und vernichtet dargestellt wird. — Kurtz bezeichnet es als *πρῶτον ψεῦδος* der von ihm bekämpften Auffassung, daß ihr die „dogmatisch wie exegetisch unzulässige Ansicht von einer Uebertragung der Sünde selbst vom Opfernden auf das Opferthier" zu Grunde liege, während es sich doch nur um die Uebertragung oder die Uebernahme der Verpflichtung, für den Opfernden und an seiner Stelle die Strafe „zu erleiden" handele.

Kurtz schiebt seinen Gegnern die ungeheuerliche Ansicht unter, als habe das Sündopfer substantiell die Sünden des Opfernden übernommen. Diese Anschauung, nach welcher der Herr Jesus dadurch, daß er die Sünde der Ehebrecherin aufgenommen hat, selbst ein Ehebrecher geworden sein müßte, liegt aber seinen Gegnern völlig fern. Die Anschauung freilich, daß Christus als Sündopferlamm die Sünden der Welt getragen habe, auf das Kreuz hin getragen habe, die ganzen Jahre seines Lebens hindurch bis zu seinem Tode, und daß in dieser Belastung mit den Sünden der Welt mehr lag, als die bloße Verpflichtung einst für diese Sünden zu leiden, und der Rückschluß dieser bei dem Gegenbilde Christo unzweifelhaften Wahrheit auf das Vorbild des Sündopfers und in specie des dasselbe verwaltenden Priesters ist dogmatisch wie exegetisch völlig unanfechtbar und unumstößlich gewiß, wie wir denn auch den exegetischen Nachweis demnächst führen werden. Der letzte von Kurtz gegen Hengstenberg geltend gemachte Grund, daß nach dieser Ansicht das Priesteressen beim Sündopfer unter einen anderen Gesichtspunkt zu stehen komme, als das beim Dankopfer, und eben so das Verbrennen des Fleisches außerhalb des Lagers unter einen anderen als das Verbrennen der Ueberreste des Passahlammes ꝛc., beruht auf einer Ansicht über diese Akte, die wir ebenfalls weiter unten (§. 106) als exegetisch unhaltbar nachweisen werden.

In der Polemik gegen Keil rügt Kurtz nur etliche Keil persönlich zugehörende Ungenauigkeiten im Ausdruck, und Unklarheiten in der Anschauung, die wir nicht theilen; die im Ganzen richtige Darlegung Keils, wie sie Kurtz 194 giebt, enthält aber eine ganze Anzahl Motive, die dadurch, daß Kurtz sie in seiner Widerlegung ignorirt, in ihrem Gewicht nicht verkleinert werden können.

Gegen die von Kurtz (201) vertretene Ansicht erheben wir zunächst den von ihm selbst erwarteten, und durch seine gegebenen Argumentationen keineswegs abgewandten und entkräfteten Vorwurf, daß sie das Sünd- und Dankopfer miteinander confundirt. Beim Dankopfer war der Charakter der Mahlzeit das die ganze Handlung Charakterisirende; darum wird auch das den Priestern zugewiesene Fleisch des Opfers ausdrücklich nicht blos ihnen, sondern ihren Söhnen und Töchtern zur Speise überwiesen (Lev. 10, 14), die sie an jedem reinen Orte verzehren konnten. Beim Sündopfer war die Außerkraftsetzung der Sünde das die ganze Handlung beherrschende Motiv, und wenn schon daraus zu vermuthen ist, daß auch das Priesteressen mit diesem Motive in Beziehung stehen müsse, so wird dies dadurch bestätigt, daß das für sie überwiesene Fleisch ausdrücklich als „das Allerheiligste" bezeichnet wird, daß sie dasselbe nicht an jedem reinen Orte, sondern nur an einem heiligen, ja am „allerheiligsten" (Num. 18, 10) Orte verzehren durften, daß auch die Weiber der Priester von diesem Essen durchaus ausgeschlossen blieben, und daß Lev. 10, 17 das Unterlassen dieses Essens Mosis ganzen Zorn erregt; welcher Zorn kaum motivirt erscheinen dürfte, wenn es sich hier um bloße Unterlassung der Ausübung eines den Priestern zustehenden Rechts am Opferfleische handelte; zumal ja für alles zum Essen vorgeschriebene und aus irgend einer Ursache nicht

gegessene Heilige die allgemeine Regel bestand, daß es am folgenden Tage verbrannt wurde. Kurtz meint zwar, daß sich das Essen des Sündopferfleisches an einem heiligen Orte leicht daraus erkläre, daß dasselbe hochheilig, das beim Dankopfer nur heilig war. Aber diese Erklärung erweist sich in der That als eine leichte, weil sie die eigentliche Frage, warum denn Sündopferfleisch hochheilig und das Dankopferfleisch nur heilig war, gar nicht erklärt, man müßte denn Kurtz's Beweiszirkel, das Fleisch sei hochheilig, weil es den Priestern allein zufiel, für einen Beweis halten. Wir müssen daher „mit vollem Rechte" darauf bestehen, daß dem priesterlichen Essen vom Friedensopferfleische und dem priesterlichen Essen des Sündopferfleisches eine wesentlich — und nicht wie Kurtz will, nur graduell verschiedene Bedeutung zukomme; eben weil hochheiliges Fleisch, das nur der Priester am allerheiligsten Ort essen darf, in eine andere Categorie fällt, als heiliges Fleisch, das von des Priesters Familie an jeden reinem Ort als victus verzehrt wird. Eine Handlung, die nur der Priester, und zwar nur am allerheiligsten Orte vollziehen darf, ist eben dadurch schon als eine amtliche, und wenn sie im Sündopfer einen integrirenden Theil ausmacht, als eine mit der Sühne im engen Zusammenhang stehende erwiesen. Kurtz bezeichnet die Handlung des Priesteressens als dem Opferbrande im Sündopfer, welcher auch als lechem Jehovah gewissermaßen als ein Essen, nämlich Jehovahs angesehen werden kann", parallel und correlat, und läßt die Priester im Sündopfer von Gottes Tische beköstigt werden. Aber dieser Ansicht, die wir nicht ganz verwerfen, stehen doch in der Kurtz'schen Fassung erhebliche Bedenken entgegen. Zunächst die ganz irrige Auffassung von der Bedeutung des Opferbrandes im Sündopfer, der gegenüber wir auf das über diesen Punkt oben (§. 104) von uns Beigebrachte verweisen; sodann aber die prinzielle Verschiedenheit zwischen dieser Verwendung des gewöhnlichen Sündopferfleisches und der bei dem Priester-Sündopfer angeordneten. Wurde das letztgenannte Sündopferfleisch entweder gegessen von den Priestern, oder außerhalb des Lagers verbrannt, so muß zwischen den beiden Handlungen des Essens und des Verbrennens und zwar des außer dem Lager vollzogenen Verbrennens eine innerliche Verwandtschaft nachgewiesen werden, was aber nach Kurtz's Auffassung unmöglich ist.

Völlig unhaltbar aber erweist sich diese dadurch, daß die Opferthora selbst über die Bedeutung des Priesteressens im Sündopfer eine authentische Declaration giebt, Lev. 10, 17 f. Moses fragte nach dem Sündopfer-Ziegenbock, dessen Fleisch, weil das Blut nicht in das Heilige gekommen war, Aaron hätte essen müssen, aber verbrannt hatte. Moses, als er es erfuhr, wurde zornig, und sprach: „Warum habt ihr nicht gegessen das Sündopfer an heiliger Stätte; denn es ist das Allerheiligste, und ist euch gegeben zu tragen die Sünden der Gemeinde, um sie zu versöhnen vor Jehovah. Siehe, nicht wurde ihr Blut gebracht in das Heiligthum vor sein Angesicht; darum hättet ihr es essen müssen an heiliger Stätte, wie ich euch befohlen habe." Aus dieser Stelle werden alle Auslegungskünste, auch v. Hofmann's künstliches Wortgefüge (281) den einfachen Sinn nicht hinwegdeuten, daß die Priester das aller-

heiligste Sündopferfleisch essen mußten, um die Sünde des Volks zu tragen und damit zu versöhnen. Die Hofmann'sche Deutung, daß nicht vom Essen des Sündopfers gesagt werde, es sei ein Tragen der Schuld der Gemeinde, sondern vom Sündopfer sei gesagt, Gott habe es dem Priester gegeben, das Unrecht der Gemeinde wegzunehmen, erweist sich als völlig unzulänglich schon vor der einfachen Erwägung, daß Gott nie dem Priester, sondern nur seinem Volke das Sündopfer zum Geschenk gemacht hat, daß er aber dem Priester, wie dies unzählige Mal in der Thora wiederholt wird, gerade nur das Fleisch vom Sündopfer gegeben hat, und daß an dieser Stelle ausdrücklich das Sündopferfleisch als ein zu essendes als Mittel zur Wegnahme der Sünde bezeichnet wird.

Steht nach dem Gesagten die Bedeutung des Priesteressens im Sündopfer als eines versöhnenden Tragens fest, so bleibt noch zweierlei zu erläutern übrig: 1) wie wir uns solch Sündentragen zu denken haben; 2) wie demselben sühnende Kraft beizulegen sei.

In Bezug auf den ersten Punkt giebt uns die h. Schrift genügende Auskunft. Welche Seele Gottes Zorn durch Uebertretung herausgefordert hat, die trägt, so lange die Sünde nicht gesühnt ist, selbst ihre Sünde (Hes. 44, 11). Als so mit der Sünde belastet und an ihr tragend (Lev. 5, 1. 17) kommt sie zu Gott und bringt ihr Sünd- und Schuldopfer mit, auf daß sie ihrer Last entlediget werde. Hat sie gesündigt mit aufgehobener Hand, so kann diese Entlastung nicht geschehen; ihre Sünde bleibt auf ihr (Num. 15, 31), und sie trägt den Zorn des Herrn (Mich. 7, 9). Hat sie dagegen in schegagah gesündiget, so wird ihr diese Last im Sündopfer abgenommen, und auf das Sündopfer gelegt (Lev. 16, 21), damit dieses fortan die Sünde tragen möge (V. 22). Dies Tragen ist ein sühnendes (lecapper alav, Lev. 16, 9), und hat zum Zweck das Hinwegtragen der Sünde (ib.)

Die Sündopferhandlung hat also neben dem Moment der Blutsühne, durch welche die verwirkte Strafe aufgehoben wird, auch noch das Moment des Hinwegnehmens; beide, lecapper alav. Das zweite Moment findet seine volle Ausprägung erst in dem vollendeten Sündopfer am großen Versöhnungstage, wobei ausdrücklich zwei Sündopfer-Böcke ausgesondert werden, davon einer die Sünde büßen, der andere forttragen mußte. Minder vollkommen ausgeprägt ist es im gewöhnlichen Sündopfer, wo es durch das tragende Priesteressen einerseits, und durch das Verbrennen des Sündopfers außerhalb des Lagers andererseits vertreten ist. Der Priester, der das Sündopferfleisch ißt, ist in erster Linie Vorbild Christi,*) welcher alle unsere Sünden auf sich geladen und die Sünde der Welt auf seinem Leibe zum Kreuz getragen hat, und welcher durch die Beladung mit unseren Sünden mitleiden konnte, Mitleid haben mit unserer Schwachheit, (die ihn, weil

*) Vgl. Philippi 258, welcher bemerkt, daß durch das Essen des Sündopferfleisches Lev. 10, 17 die Identität von Priester und Opfer nachträglich zur Darstellung gebracht wird, und daß das Essen an dieser Stelle eine Incorporation der mit der Sünde beladenen Hostie bedeute.

er sie trug, zu desto größerer Fürbitte reizte), und welcher endlich durch seinen Tod alle unsere Sünden hinweggetragen hat, so daß sie wie nicht mehr vorhanden anzusehen sind. In zweiter Linie vollzieht auch der opfernde Priester (zu dessen Amtsverrichtungen das Tragen der Sünde des Heiligthums gehört (Num. 18, 1; Ex. 28, 38), und der dazu die Sünden der ganzen Gemeinde trägt, als einer, der dazu bestimmt ist, daß er ein Fegopfer der Leute wird, und doch nur um so eifriger für sie betet) ein solches tragendes Sündopferessen. Dies ist keineswegs, wie Kurtz und v. Hoffmann abschreckend bemerken, ein typhonisches Opferessen, sondern Christus ißt die Sünde, sie dadurch sühnend, und der Priester ißt Christum, als den mit den Sünden beladenen, und eignet sich also den rechten priesterlichen Sinn an, der durch die Sünden der Menge nicht zum Zorn, sondern, indem er sie tief schmerzlich in seinem Herzen bewegt und trägt und fühlt, zu desto innigerer Fürbitte für die sühnopferfähigen Sünder (1 Joh. 5, 16) gereizet wird.

Und wie kann dasselbe sühnend sein? Nicht in demselben Sinne wie die Blutsprengung, welche büßend sühnte, sondern in dem Sinne, daß der mit den Sünden der Welt belastete Heiland durch die Last, die er trug, zu desto größer Fürbitte angereizt wurde. Diese Fürbitte ist nicht sühnend im engeren Sinne des Worts, aber doch für das Ganze der Sündopferhandlung ein höchst wichtiger Theil. Das Wort kapper wird ja (cf. §. 57) nicht blos in dem engen Begriff der Blutsühne, sondern auch in dem weiteren der Wiederherstellung des gestörten Verhältnisses zwischen Gott und Menschen gebraucht, wie wir hier gegen Philippi's Einwendung (p. 259) bemerken. Und in diesem weiteren Sinne ist auch das unblutige Tragen der Sünde (Lev. 16, 9; 10, 17) als Mittel eingesetzt, lekapper alav, nicht als stellvertretende Genugthuung, sondern also, daß der vor Gott heilige Priester mit seiner heiligen Person den Theil der zu büßenden Sünde, der noch nicht ganz vernichtet wurde, in sich aufnahm, als wäre es seine eigene Sünde. Wie ausgebildet aber das Moment des Sünde-Tragens im neuen Testament sei, werden wir demnächst sehen, und darin eine Bestätigung für die Richtigkeit unserer Deutung empfangen.

Nachdem wir also die Hauptbedeutung des Priestereſſens gegen Kurtz gesichert haben, können wir andererseits als secundäres Moment es stehen lassen, daß diese species des Priestereſſens allerdings auch eine Speise für die Priester war. Dies Moment nicht zu übersehen, nöthigt uns die vielfach gefundene Bestimmung der thora, daß das Sündopferfleisch dem den Priestern überwiesenen Lebensunterhalt zugezählt wird. Das Gebot, dieses Fleisch nur am heiligen Orte, und allein, ohne Weib und Kind zu verzehren, unterscheidet zwar diese species der Speise von gewöhnlicher Nahrung durch Essen; aber trotzdem können wir es als Priesternahrung ansehen, daß der Priester, dessen Beruf es war, die Sünde des Volks zu tragen, zu diesem Beruf auch durch das Priestereſſen gestärkt und genähret wurde, wie denn ja nichts geeigneter ist, den Priester zu seinem Priesteramte zu befähigen, als daß er die Sünden seiner Gemeinde auf dem Herzen trägt.

§. 106. Die Verbrennung des Sündopferfleisches außerhalb des Lagers (k).

Die Verbrennung desjenigen Sündopferfleisches, dessen Blut in das Heiligthum gekommen war, draußen vor dem Lager, erklärt sich aus dem von uns sub i Gesagten. Sie ist derjenige Akt, der dem Priesteressen des Sündopfers correspondirt, also auch correlat ist; und zwar in der Art, daß was in dem geringeren Sündopfer (dessen Blut im Vorhof blieb) nur seinen Anfängen nach zur Realisirung kommt, hier erfüllt erscheint. Das Tragen der Sünde durch den Priester wird hier zum völligen Hinweggetragensein durch das Sündopfer. Der Akt des Verbrennens correspondirt ferner dem Akt des Wegführens des ledigen Bocks in die Wüste, wie dies in der Parallelisirung von V. 26 und 27 in Lev. 16 und in der für den das Sündopfer Verbrennenden und für den es Wegführenden völlig gleichen Reinigungsvorschrift Lev. 16, 26 und 27 erhellt. Die Verbrennung des Sündopfers als Darstellung der völligen Vernichtung der Sünde konnte auf dem Altar nicht stattfinden, weil der heilige Opferbrand auf dem Altar als Speise Jehovahs und als Verklärung des Korban bereits seine symbolische Deutung hatte. Deshalb mußte sie außerhalb des Lagers geschehen an demjenigen Orte, der bereits ohnehin für die Vernichtung der übriggebliebenen Opferreste bestimmt war.

Diese einfache Deutung hat unter den Neueren manchen Gegner. Bähr (396) meint, die Verbrennung des Sündopferfleisches außerhalb des Lagers könne darum nicht mehr als ein religiöser Akt angesehen werden, weil sie außer dem Lager geschah. Aehnlich Hengstenberg: „die Entfernung aus dem Lager, welches die Kirche abbildete, ist in dem mosaischen Gesetz überall Zeichen der Unreinheit. Daß außerhalb des Lagers ein reiner Ort gewählt werden mußte, das wurde der anderen Seite des Opfers gewährt." Kurtz (193) verlangt, daß das Verbrennen des Sündopferfleisches außerhalb des Lagers unter keinen anderen Gesichtspunkt gestellt werden dürfe, als das gleichartige Verbrennen des übriggebliebenen Fleisches vom Passahlamm ꝛc. Philippi meint, beim Sündopfer handle es sich überhaupt nur um Vergebung, nicht um Tilgung der Sünde" (p. 259).

Wir entgegnen, daß die Charakterisirung der Verbrennung des Sündopferfleisches als religiösen Aktes durch Hebr. 13, 11. 12 außer allen Zweifel gestellt ist. Denn an dieser Stelle wird dasselbe direkt als ein Typus des Leidens Christi außerhalb der Thore Jerusalems bezeichnet, welches letztere man doch als „religiösen Akt" wohl anerkennen wird. Eben diese Auslegung von Hebr. 13, 11 macht auch Kurtz's Deutung unmöglich, da man das Leiden des Herrn am Kreuz doch nicht etwa mit dem Verbrennen unbrauchbarer Opferüberbleibsale parallelisiren darf. Wir haben also in dem Aschenort der Opferreste, an welchem die Verbrennung des Sündopferfleisches stattfand, ein Vorbild von der Schädelstätte, diesem durch die Gebeine der Verbrecher allerunreinsten, und durch Christi Sühnungstod allerreinsten Ort, an welchem die vollzogene Verbrennung mit der der Opferreste keine andere

Vergleichung zuläßt, als die von uns betonte, nämlich die der völligen Vernichtung; so daß sich dort erfüllte, was Daniel weissagte, daß „Christus nicht mehr war" (Dan. 9, 26), und durch sein „Ausgerottetwerden", und „Ausgestoßenwerden aus dem Reiche" die völlige Hinwegnahme unserer Sünde bewirkte. Dieser letzte Akt aller Sündopferhandlungen konnte also gar nicht im Heiligthum und innerhalb des Volkes Gottes geschehen, weil gerade das Ausgestoßensein des Sündopfers aus seinem Volke, wie dies die Symbolik der Opferthora vorgebildet hat, ein integrirender Theil dieses letzten und abschließenden Sündopferakts war.

§. 107. Bestätigung der gewonnenen Resultate aus dem A. und N. Testament.

Die übrigen Schriften des alten Bundes geben zu dem, was der Pentateuch über das Sündopfer aussagt, zwar nur wenige, aber die Bestimmungen des Pentateuch eben so sehr als unsere Deutung derselben überall bestätigende Auskunft. Hinsichtlich der geschichtlichen Bücher verweisen wir auf die weiter unten von uns zu gebende Uebersicht über die Geschichte des Opferkultus im alten Testament, aus welcher erhellt, daß je länger je mehr das Sündopfer bei den festlichen Feiern in den Vordergrund trat, daß überall die Brandopfer auf ein vorher gebrachtes Sündopfer sich gründeten (cf. Hesek. 45, 17), und daß auch die frohen Jubelfeste (z. B. unter Esra) nicht ohne Sündopfer gefeiert wurden. Der Sündopferkultus der Thora liegt den Weissagungen des Hesekiel über den Cultus des neuen Tempels überall zu Grunde. Der Opfernde, für den ein Sündopfer gebracht werden kann, wird bezeichnet als ein schogeh und peti, ein Irrender und Thörichter (*ἀγνοῶν καὶ πλανώμενος* Hebr.) Hes. 45, 20; und die Thorheit des Sünders wird als Grund angegeben, um dessenthalben auch das Heiligthum der Sühne bedürftig ist (ib. V. 18—20). So wie nach den Bestimmungen der Thora Brand-, Sünd- und Schuldopfer an einem und demselben Ort geschlachtet werden sollten, um den höheren Grad ihrer Heiligkeit zu bekunden, so waren in dem Tempel des Hesekiel für diese drei Opferarten in den Hallen vor dem Thor zwei besondere Tische aufgestellt (Hes. 40, 30). Von den Opfern werden nur die Speisopfer, Sünd- und Schuldopfer als die „allerheiligsten" bezeichnet, und für die Priester ausgesondert, daß sie dieselben an heiliger Stätte essen sollen; zu diesem Behuf werden eigene Kammern gegen Mitternacht und gegen Mittag, die zum Heiligthum gehören, für dies heilige Priesteressen ausgesondert (C. 42, 13); die Sündopfer, die zur Weihung des Priesters und des Altars bestimmt sind, stehen in genauster Uebereinstimmung mit denen der Opferthora (43, 19).

Was wir über das „Tragen der Sünde" gesagt haben, findet seine Bestätigung in Jes. 53, 5: „die Züchtigung unseres Friedens liegt auf ihm; 6: Gott legte alle unsere Sünden auf ihn; er trug (4) unsere Krankheit und Schmerzen; er trägt (V. 11) unsere Sünden; viele Sünden trug er" (nasa V. 12); eben so in Ps. 32, 1, wo das „die Sünden

tragen" und „die Sünden bedecken" in Parallelismus gestellt werden. Als zu sühnende Sünden bezeichnet Ps. 19, 13 die schegioth und die nistaroth, d. h. die Verirrungen und die verborgenen Sünden, und als letztes Ziel des Sühnaktes Sach. 3, 9, daß der Herr die Sünden des heiligen Landes wegnehmen will (maschti) an Einem Tag.

Die neutestamentliche Versöhnungslehre ruht so direkt auf dem alttestamentlichen Sündopfer, daß wir jede einzelne Faser derselben bis in das Sündopfer-Ritual hinein verfolgen können. Wir geben hier die Hauptsachen:

a. Zunächst müssen wir constatiren, daß, wenn hinsichtlich des Brand-, Speis- und Dankopfers die direkt typische Beziehung jeder einzelnen Bestimmung des Opferrituals auf Person, Amt, Werk, Schicksale des Messias wegen nicht vollständig genug vorliegender Beweisstellen angezweifelt werden sollte, hinsichtlich des Sündopfers die messianische Deutung so offenbar und handgreiflich in allen Haupt- und Neben-Zügen vorliegt, daß gar kein Zweifel übrig bleiben kann.

Paulus bezeugt, daß Gott Christum eingesetzt hat zum Sühnemittel in seinem Blute zur Vergebung der Sünden (Röm. 3, 24). Christus selbst wird als das für uns geopferte Passah bezeichnet (1 Cor. 5, 7), und wie das Sündopfer den Namen „Sünde" führte, so sagt Paulus 2 Cor. 3, 21: „Gott hat Christum für uns zur „Sünde", d. h. zum Sündopfer gemacht. Dasselbe sagt der Hebräerbrief (7, 27); was die alttestamentlichen Priester thaten, die zuerst für sich, dann für das Volk Sündopfer brachten, that Christus, indem er einmal sich selbst opferte, und nachdem er dies Eine Opfer für die Sünden gebracht (10, 12) ist er zur Rechten Gottes aufgestiegen. Siehe Ich komme, spricht er (Hebr. 10, 9) zu erfüllen deinen Willen, denn die Sündopfer ꝛc. gefallen dir nicht. Er ist so sehr das eigentliche Sündopfer (*περὶ ἁμαρτιῶν*), daß für die, welche durch ihn nicht gerecht werden sollten, keinerlei anderes Sündopfer übrig ist. Er ist das Sündopferlamm, das die Sünde der Welt trägt (Joh. 1, 29), der unsere Sünden an seinem Leibe auf den Altar des Kreuzes getragen hat (1 Petr. 2, 24), der als Erfüllung des allerheiligsten Sündopfers, wie die Sündopfer, deren Blut ins Heilige gebracht wurde, außerhalb des Lagers hingeführt werden mußte, um dort in seinem Leiden die Sündopferfleischverbrennung zu erfüllen (Hebr. 13, 10). Er ist das Sühnmittel, welches Gott gesendet hat, um unser aller Sünden zu büßen (1 Joh. 2, 1; 4, 10).

b. Das Sündopfer wird im alten Testament mit zwei Namen bezeichnet, einmal hebräisch als chataath = Sünde, und zum andern griechisch in den LXX. mit *περὶ ἁμαρτίας*. Beiderlei Sprachgebrauch lag den Aposteln im hebräischen Grundtext und in der LXX. vor, und ist auch in das neue Testament übergegangen, und bezeugt, daß die Apostel, wo sie von Christi stellvertretendem Leiden sprechen, das alttestamentliche Sündopfer als Vorbild vor Augen gehabt haben. Als „Sünde" *ἁμαρτία* (chataath) wird Christus das Sündopfer bezeichnet 2 Cor. 5, 21, als *περὶ ἁμαρτίας* in Röm. 8, 3; Hebr. 10, 6. 8. 26; 13, 10; 1 Joh. 2, 2; 4, 10.

c. Die stellvertretende Sühnkraft des Sündopfers Christi drücken die Apostel aus durch ὑπὲρ ἁμαρτίας (2 Cor. 5, 21; Hebr. 5, 2. 3).

d. Die Abgrenzung der Sühnopferfähigkeit auf diejenigen, die in Schwachheit und Unwissenheit sündigen, finden wir wieder in den ἀγνοοῦσι (lo jada) und πλανωμένοις (bischegagah); denn auch der Hebräerbrief bezeichnet ganz wie die Opferthorah die sühnopferfähigen Sünden als ἀγνοήματα (Hebr. 9, 7) (cf. schegioth und nistaroth in Ps. 19, 13); die Zeit der ἄγνοια kann Gott übersehen (Act. 17, 30), und aus derselben durch Christi erretten (1 Petr. 1, 14). Wir alle, die wir also zu Christo gekommen sind, waren einst ἀπηλλοτριωμένοι (schogegim) und ἄγνοια in uns (lo jada) Eph. 4, 18; wir alle waren wie die irrenden Schafe (Jes. 53, 6; 1 Petr. 2, 25). Darum stellt der Herr mit seiner Fürbitte am Kreuz durch das hinzugefügte „denn sie wissen nicht, was sie thun", selbst den Mord des Messias unter die bischgagah begangenen sühnefähigen Sünden, und darum stellt auch Petrus in seiner Anrede an die Juden (Apg. 3, 17 cf. 13, 27) liebreich lockend ihren Zustand, weil sie in Unwissenheit geirrt haben, als einen sühnefähigen dar, und zeigt ihnen sofort in Christo das Sühnopfer, das sie wirklich versöhnen könnte mit Gott; gleich wie er selbst auch für seinen Meineid in der Leidensnacht, weil er in die Kategorie des bischgagah und lo jada fällt, und nicht bejad ramah geschah, Vergebung empfangen hatte.

e. Eben so bestimmt schließen die Bestimmungen des Neuen Testaments, ganz denen der Opferthora entsprechend, die bejad ramah, die muthwillig begangenen Sünden von der Sühnopferfähigkeit aus. Denn für die ἑκουσίως (bejad ramah) ἁμαρτάνοντες bleibt keine θυσία περὶ ἁμαρτιῶν übrig (Hebr. 10, 26). Solche Sünden, die das Alte Testament mit der Ausrottung bedroht, nennt das Neue Testament „Sünden zum Tode" (1 Joh. 5, 16) und bezeichnet sie eben so sehr als ungeeignet zur Fürbitte, wie Num. 15 sie als ungeeignet zum Sühnopfer bezeichnet hatte. Solche jad ramah ist die Herzensthätigkeit und der ungebrochene Sinn (σκληρότης καὶ ἀμετανόητος καρδία), welche den göttlichen Zorn herausfordert (Röm. 2, 5), die offenbaren Fleischessünden, die vom Reiche Gottes ausschließen (Gal. 5, 19). Die absolute Unfähigkeit etlicher Sünden zum Sühnopfer bezeichnet der Herr Jesus durch seine Aussprüche über die Sünde wider den heil. Geist (Matth. 12, 31. 32), durch den Zusatz: „alle Sünde wird den Menschen vergeben" unsere Deutung des schegagah und der Allgemeinheit der Sühnopferfähigkeit aller Sünden, so weit sie nicht bejad ramah begangen sind, bestätigend.

f. Auch die einzelnen Handlungen des Sühnopfers, als Blutbesprengung, Eingang in das Allerheiligste mit dem Blut ꝛc. finden wir in den Aussprüchen des Neuen Testaments bis in's kleinste hinein wieder. Christus ist mit seinem Sühnopferblut in das Allerheiligste eingegangen (Hebr. 9, 7. 11—12. 24. 25; 4, 14) und weil sein Sündopfer dadurch als ein nicht blos für einzelne Uebertretungen, sondern für die ganze Gemeinde dargebrachtes documentirt war, mußte den be-

treffenden Bestimmungen der Thora gemäß auch sein Fleisch außerhalb des Lagers verbrannt werden (Hebr. 13, 11), d. h. Christus außerhalb des Lagers leiden. Wir aber, die wir auch besprenget sind mit seinem Blute (1 Petr. 1, 2; Hebr. 9, 7. 13. 14. 19. 21; 10, 22) haben nun auch freien Zutritt (Hebr. 10, 19. 22) und Eingang zu dem Gnadenstuhl und als durch ihn Mit-Hohepriester (1 Petr. 2, 9) das Recht, in das Allerheiligste der Gnadennähe Gottes einzugehen. Die Ausgießung des Versöhnungsbluts am Fuß des Altars erfüllt sich in dem Wort 1 Joh. 2, 2, daß Christus das Sühnopfer sei (*περὶ ἁμαρτιῶν*) nicht blos für unsere Sünden, sondern auch für die ganze Welt. Wie der durch den Opferbrand des Sündopfers dargestellte Gehorsam als integrirendes Moment der Versöhnungsthat im Hebräerbrief seine Geltung gefunden hat, das haben wir bereits oben mit den von Philippi zusammengestellten Citaten Cap. 1, 3; 5, 7. 8; 7, 27, 9, 14. 26—28; 10, 5—10 angeführt. Auf das Priestereffen des Sündopferfleisches, welches auch im Neuen Testament stattfinden solle, weist Hebr. 13, 10 hin. Daß in demselben ein Tragen der Sünden der Gemeinde sich vollzieht, ist die richtige Deutung des *ἀνταναπληρῶ* Col. 1, 20, welche uns angiebt, wie der Apostel Christi Leiden für uns tragen kann, ohne sie zu büßen.

g. Auf den Ausnahmefall des unblutigen Mehl-Sündopfers deutet der Hebräerbrief hin Cap. 9, 22, indem er den allgemeinen Satz, daß ohne Blutvergießen keine Vergebung stattfindet, durch ein „beinahe" *σχεδόν* limitirt.

h. Die alttestamentliche Versöhnungslehre stellt den Begriff der caphara, der „Versöhnung", als den allgemeinen in den Mittelpunkt, hebt aber als einzelne Momente desselben hervor die caphara im engeren Sinne als Bedeckung und stellvertretendes Strafleiden, das nislach, die Vergebung der Sünden, das nasa avon, das Tragen der Sünde und das masch, Wegnahme der Sünde. Dem allgemeinen Begriff der caphara entspricht die neutestamentliche *κατάλλαξις*, die Versöhnung oder Ausgleichung des durch die Sünde gestörten Verhältnisses zwischen Gott und dem Sünder, „lasset euch versöhnen mit Gott . ." (2 Cor. 5, 20), er hat uns versöhnet mit ihm selber durch Christum (V. 18), den er zum Sündopfer gemacht (V. 21), der hat uns versöhnt in dem Leibe seines Fleisches durch seinen Tod (Col. 1, 22). Aus diesem generellen Begriff der Versöhnung hebt sich der spezielle Begriff der Sühne hervor in der stellvertretenden Kraft seines Todes (2 Cor. 9, 15), da er „für uns gestorben ist" und in der sühnenden Kraft seines Bluts (1 Joh. 1, 7), das uns reinigt von allen unseren Sünden (Hebr. 9, 12; 10, 19—22. 29; 12, 24; Act. 20, 28; 1 Petr. 1, 2. 18; 3, 18). Der Begriff der Vergebung (nislach) erfüllt sich in der *ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν* in der Vergebung der Sünden: „Wir haben die Erlösung durch sein Blut, nämlich die Vergebung der Sünden (Eph. 1, 7; Col. 1, 14); „dies ist mein Blut, für euch vergossen zur Vergebung der Sünden" (Matth. 26, 28), vergl. auch Luc. 3, 3; Act. 2, 38; Luc. 24, 47; Act. 5, 31; 13, 38; Hebr. 9, 22. Matth. 9, 2. 5. 6.

Marc. 2, 5. 7. 9; 4, 12; 11, 25; Luc. 5, 20. 21. 23. 24; 7, 47. 48. 49; Joh. 20, 23; 1 Joh. 1, 9; 2, 12).

Das Tragen der Sünde durch das Sündopfer erscheint im Alten Testament in doppelter Gestalt. Christus trägt die Sünde als Opfer (wie der ledige Bock am Versöhnungstage) und er trägt sie als Priester (wie durch das Priesteressen). Beiden Anschauungen begegnen wir im Neuen Testament wieder. Als sündentragendes Opferlamm bezeichnet ihn Johannes (Joh. 1, 29): „Siehe, das ist Gottes Lamm, das der Welt Sünde trägt," Petrus (1 Petr. 2, 24): „er hat unsere Sünde getragen auf seinem Leibe auf das Holz"; als Priester trug er dieselbe, indem er mit unserer Schwachheit sich belud, damit er mit derselben belastet mit-leiden könne (μετριοπαθεῖν) an derselben, und also das priesterliche Erbarmen in sich nähre, welches nöthig war zu unserer Versöhnung (Hebr. 2, 17; 4, 15). Nachdem der Herr einmal also beladen mit der Sünde das Erlösungswerk vollbracht hat, wird er dereinst unbeladen von Sünden (χωρὶς ἁμαρτίας) wieder erscheinen denen, die sein harren. Wie aber das völlige Hinwegnehmen der Sünde durch den ledigen Sündopferbock (Lev. 16) und die Weissagung des Sacharja (3, 9) als letztes Ziel des Sühneakts angegeben wird, so besagt auch das Neue Testament vielfach, daß das Wegtragen, Wegnehmen, das völlige Austilgen die Frucht von Christi Versöhnungswerk sei; z. B. Hebr. 9, 28: „er ist einmal geopfert, viele Sünden wegzunehmen," 1 Petr. 2, 24 „er trug unsere Sünden auf das Kreuz, damit wir derselben ledig würden"; 1 Joh. 3, 5 „er wurde geoffenbaret, auf daß er unsere Sünden hinwegnehme."

Ein anderweitiges Moment in der Sündentilgung, daß Christus für uns das Lösegeld bezahlt hat, findet in dem alttestamentlichen Schuldopfer sein Vorbild, und wird im nächsten Capitel von uns erledigt werden.

§. 108. Schlußbemerkung.

Bei dem großen Reichthum der Beziehungen auf den alttestamentlichen Sündopferritus, welche die neutestamentliche Versöhnungslehre darbietet, ist es fast unerklärlich, wie Bähr ein zweibändiges Werk über die Symbolik des alttestamentlichen Cultus schreiben und darin alle möglichen Parallelen aus heidnischen Opfern und alle mögliche rabbinische Weisheit sorgsam verarbeiten, und dagegen alle diese authentischen Auslegungen der vom heiligen Geist inspirirten und von Christo selbst in das Verständniß des alten Testaments eingeführten Schriftsteller grundsätzlich und consequent ignoriren konnte. Sehr wohl erklärlich ist es freilich, daß er bei diesem Verfahren auf den Irrweg gerieth, selbst im Sündopfer nicht Christi Sühnungswerk, sondern nur den subjectiven Bußprozeß, der in der Bekehrung des Sünders sich vollzieht, zu sehen. Fast noch unerklärlicher ist es, daß selbst Kurz das neue Testament bei seiner Deutung des alttestamentlichen Opfers fast ganz ignorirte, und wiederum erklärlich ist es, daß ihm auf diese Weise die wichtigsten Momente entgangen sind, die ihn, wenn beachtet, vor mancher irrigen Deutung und namentlich vor dem sonderbaren Dualismus des ipse und alter ego

im Opfer bewahrt hätten. Wir unsererseits können, da die gesammte alttestamentliche Opferhandlung ein einheitliches Ganzes bildet, nachdem der im vorigen gegebene Beweis für die typische Deutung eines Haupttheils dieses Ganzen, des Sündopfers, auf Christum wohl als unumstößlich zu erachten ist, eben hierin einen neuen Belag dafür erkennen, daß auch die übrigen Opfer (das Brand-, Speis- und Dankopfer), nur in Christo, der auch in ihnen typisch vorgebildet ist, ihre eigentliche und höchste Erfüllung finden; und zwar sowohl in Christi Erlösungswerk, als in seiner Person, in seinem Leben, in seinem thätigen Gehorsam, als insonderheit in dem auf Golgatha gebrachten Opfertode, und der darauf folgenden Auferstehung und Himmelfahrt.

Fünftes Kapitel.

Das Schuldopfer (ascham).

§. 109. Das Verfahren beim Schuldopfer.

Durch klare Aussprüche mit dem Sündopfer in die allerengste Beziehung gesetzt, aber auch durch eben so klare Aussprüche von demselben geschieden und unterschieden, und also als selbstständiges Opfer dokumentirt, bildet das Schuldopfer die letzte und abschließende Klasse der fünf Opfer.

Zu demselben wurde nie ein Rind, oder eine Ziege oder eine Taube verwandt, sondern allezeit ein Schaf, und zwar der Regel nach ein ausgewachsener Widder, ein aj'il (Lev. 5, 15), das Bild der vollen Kraft; und nur beim Schuldopfer des Aussätzigen und Nasiräers ein unausgewachsenes Thier, ein Lamm (Lev. 14, 21). Wenn Bähr (S. 360) auch ein weibliches Schaf (Lev. 14, 10) und Ziegen (Lev. 5, 6) als Schuldopfermaterial angiebt, so ist das ein Irrthum; denn das weibliche Schaf in Lev. 14 war, wie schon das daneben genannte Speisopfer erwarten läßt, für das mit der Handlung zu verbindende Brandopfer (V. 19. 20) bestimmt, während die beiden Lämmer, die mit dem Schaf zusammen genannt werden V. 10, das eine zum Schuldopfer, das andere zum Sündopfer bestimmt waren. Für die Armen, denen eine Taube zum Brandopfer und die andere zum Sündopfer gestattet wurde (V. 30. 31), blieb doch nur das Lamm zum Schuldopfer bestimmt. Die Ziege in Lev. 5, 6 aber war, wie wir unten

sehen werden, kein Schuldopfer, sondern ein Sündopfer, so daß Widder und Lamm als alleiniges Schuldopfermaterial übrig bleibt. Ein Speisopfer wurde nie zum Schuldopfer gebracht; das Lev. 14, 21 mit dem Schuldopfer zusammen genannte Speisopfer gehörte nach V. 31 zum Brandopfer. Der Oelzusatz beim Schuldopfer des Aussätzigen (Lev. 14, 12) war keine Minchah, sondern nur zur Salbung des Aussätzigen bestimmt (V. 15).

Der darzubringende Widder mußte zuvor je nach der Größe der zu sühnenden Schuld vom Priester abgeschätzt werden und zwar „nach Sekeln des Heiligthums", also zu einer nicht bürgerlichen, sondern heiligen Schätzung (Lev. 5, 15). Der materielle Schaden, der durch die betreffende Sünde angerichtet worden war, wurde noch außerdem abgeschätzt, und wurde von dem Opfernden in dem um ein Fünftheil der Sünde erhöhten Betrage restituirt, ehe die Versöhnung erfolgen konnte (Lev. 5, 16. 23. 24. 26; Num. 5, 7). Diese materielle Erstattung fiel da, wo kein materieller Schade vorlag, natürlich weg (Lev. 14, 19). Daß bei der Darbringung des Schuldopfers auch die bei den übrigen Opfern übliche Handauflegung stattgefunden habe, wird nirgends erwähnt. Wir haben also bei der Genauigkeit, mit welcher im Opferritual alle Bestimmungen, oft mit ermüdender Wiederholung einzeln aufgeführt werden, mit Sicherheit anzunehmen, daß diese Handauflegung nicht blos, wie Kurtz will (S. 207), unerwähnt geblieben, sondern daß sie absichtlich fortgelassen worden ist. Die Schlachtung (Lev. 7, 2) des Schuldopfers geschah stets an dem Orte, wo die heiligeren Opfer, das Brand- und Sündopfer geschlachtet wurden, also gegen Mitternacht vom Altar.

Die Blutbesprengung geschah nicht in der gesteigerten Weise, wie beim Sündopfer, sondern nur in der einfachen, sonst auch beim Brand- und Dankopfer angewandten (Lev. 7, 2), d. h. also, daß das Blut an die Wände des Altars ringsum gesprengt wurde. Daß diese Handlung nicht an den Wänden, sondern auf der Oberfläche des Altars vollzogen sei, wird gegen Bähr, Keil und Knobel von v. Hoffmann und Kurtz (208) behauptet; die beigebrachten Gründe sind aber nicht kräftig genug, um die ganz allgemeine allerälteste jüdische Tradition, die bis Philo und Josephus hinaufreicht, zu erschüttern.

Mit dem Fleische des Schuldopfers wurde nach ausdrücklicher Anordnung genau dasselbe Verfahren beobachtet, wie mit dem des Sündopfers, d. h. das Fett wurde verbrannt, das Fleisch dem Priester gegeben. Daß das Schuldopferfleisch, trotzdem daß das Blut *nicht* in das Heiligthum getragen wurde, gleich dem

des Sündopfers für hochheilig galt, ist nicht mit Kurtz (209) daraus zu erklären, daß das Schuldopfer „als Nebenart des Sündopfers den diesem innewohnenden Charakter des Hochheiligen beibehielt, obwohl die Umstände, die ursprünglich das Sündopfer dazu gestempelt hatten, bei ihm in Wegfall gekommen waren", sondern daraus, daß das Schuldopfer, welches keineswegs nur eine Nebenart des Sündopfers war (eben so wie das Speis- und Sündopfer, mit denen in Gemeinschaft nur das Schuldopfer, nie das Brand- und Dankopfer Hochheiliges genannt wird), ein unvermischt objectiver Typus auf Christum war.

§. 110. Die Bedeutung des Schuldopfers.

Die Bedeutung des Schuldopfers ist die, daß durch dasselbe die durch Christum geschehene Erlösung unter den Gesichtspunkt einer objectiven Leistung und Schuldtilgung, einer Restitution und Redintegration des durch die Sünde im Reiche Gottes angerichteten Schadens gestellt wird. Die Sünde, für welche ein Sündopfer gebracht wird, steht unter dem Gesichtspunkt der subjectiven Verschuldung des subjectiven Verderbens, welches, damit nicht der Sünder der Strafe des Todes und der Vernichtung anheimfalle, die Expiation durch einen anderen erfordert, der an seiner Statt die Strafe erduldet und mit seinem Blute die Sünde und den Sünder vor der göttlichen Gerechtigkeit schützt und deckt. Die Sünde dagegen, für welche ein Schuldopfer gebracht wird, steht unter dem Gesichtspunkt einer zur Schuldhaft verpflichtenden Störung der heiligen Ordnung im Reiche Gottes und das Schuldopfer ist das gezahlte Lösegeld, welches diese Schuldhaft aufhebt und die stattgefundene Störung ausgleicht. Der Umkreis der Sünden, für welche ein Schuldopfer gebracht wird, ist genau derselbe, wie der des Sündopfers; er erstreckt sich auf alle Sünden, sofern sie bischgaga und von einem, der lo jada, d. h. in Verirrung und Verblendung ohne Bewußtsein über die Sündhaftigkeit seiner That sündigte, begangen sind, und der, nachdem er über die Größe seiner Sünde oder Schuld zum Bewußtsein gekommen ist, eine Restitution des dadurch angerichteten Schadens durch ein Opfer sucht. Der objective Charakter des Schuldopfers als einer an Gott zu entrichtenden Leistung, zum Unterschied von dem subjectiven Charakter des Sündopfers als einer zur Entsündigung des Sünders vollzogenen Handlung spricht sich in dem Opferritual aus; namentlich darin, daß das Schuldopfer wie die heiligsten Opfer zwar am heiligsten Opferort geschlachtet wurde, aber ohne daß zuvor die Handauflegung stattfand. Denn da es darauf ankam, einen objectiven Schaden und Störung im Reiche Gottes,

und nicht ein Vergehen im sündigen Subject als solchem auszugleichen, so lag bei diesem Opfer der vornämliche Ton darauf, daß die von Gott vorgeschriebene Leistung Gotte wirklich geleistet, und nicht darauf, daß die mit dem Opfer vollzogene Handlung auf das Subject, welches zu diesem Ende durch Handauflegung mit ihm in Rapport treten müßte, übertragen wurde. Damit fiel die Handauflegung als bedeutungslos selbstverständlich fort. Der objective Charakter des Schuldopfers tritt auch in der Einheitlichkeit, sowie in der Auswahl des Opfermaterials hervor. Es konnte nicht jedes sündopferfähige Thier verwandt werden, weil es vornämlich nicht um die Expiation durch Sühnblut zu thun war, sondern es wurde nur Ein Thier, ein männliches Schaf, gebracht, um anzudeuten, daß die Leistung nicht nach dem höheren oder geringeren Stande des Opfernden, sondern nach objectiver göttlicher Norm abgemessen war, und jedesmal genau dem angerichteten Schaden entsprechen müsse. Ein Schaf wurde gewählt, weil, wie schon Knobel (398) bemerkt, das Schuldopfer dadurch „als eine zu entrichtende Buße" charakterisirt wurde; „denn das Schaf war im Alterthum gewöhnliches Zahlmittel, auch bei Tributzahlungen und Geldbußen." Daß bei dem Schuldopfer, welches der Nasiräer, dessen Gelübde ohne sein Verschulden durchbrochen war, nach geschehener Reinigung bringen mußte, nicht ein ausgewachsener Widder, sondern nur ein Lamm verordnet war, bezeugt, daß die hier vorliegende Störung in den heiligen Ordnungen des Reiches Gottes als eine geringere angesehen wurde. Der objective Charakter des Schuldopfers als Ausgleichung eines angerichteten Schadens tritt ferner hervor in der beigefügten Geldbuße, an deren Stelle geeigneten Falles eine körperliche Züchtigung trat (Lev. 19), ferner in dem Zurücktreten der beim Sündopfer so scharf ausgebildeten Blutmanipulation, durch welches angedeutet wurde, daß, obschon das Schuldopfer wie das Brand- und Dankopfer daneben auch sühnend war, und also mit diesem auch die gleiche Form der Blutsprengung gemeinsam hatte, des Schuldopfers eigentlicher Zweck nicht Expiation, sondern Ersatz-Leistung sein sollte; endlich darin, daß das Schuldopferfleisch, trotzdem sein Blut nicht in das Heiligthum kam, doch als Allerheiligstes galt, also von Gott hoch geschätzt wurde.

Das Schuldopfer war ein Abbild der Versöhnung, die durch Christum geschehen ist, nach der Seite hin, daß derselbe nicht Gold oder Silber, sondern seine eigene Person, Leben und Blut als Lösegeld hingegeben hat, um den durch die Sünde im Reiche Gottes angerichteten Schaden durch Bezahlung eines Lösegeldes wieder auszugleichen.

Erläuterungen.

§. 111. Die Verwirrung unter den Auslegern in Betreff der Unterscheidung zwischen Sünd- und Schuld-Opfer.

Die Verwirrung der Meinungen, welcher wir bisher auf allen Punkten der Darlegung des Opferbegriffs begegnet sind, erreicht bei der Deutung des Schuldopfers und seiner charakteristischen Unterscheidung vom Sündopfer ihren Höhepunkt; und zwar in dem Maße, daß man versucht ist zu glauben, die Gelehrten hätten mit Absicht immer solche Ansichten aufgestellt, von welchen andere vor ihnen das direkte Gegentheil behauptet haben.

Bonfrer meint, das Schuldopfer sei für große, das Sündopfer für geringe Vergehungen, ihm gegenüber Maimonides, das Schuldopfer sei für geringe, das Sündopfer für grobe Uebertretungen gebracht. Saubert, Bochart, Hakspan, Joh. Gerhard (104 b), Dieterici, beziehen das Sündopfer auf Sünden, die wider unseren Willen geschehen, das Schuldopfer auf Sünden, wozu wir unsern Willen geben; ihnen gegenüber bezieht Jac. Capell, Procop, Hieronymus, Cornelius a lapide die Sündopfer auf wissentliche, die Schuldopfer auf unwissentliche Vergehen (cf. Lund. 599; Calov bibl. ill. ad. Lev. 4). Michaelis, Warnkros, Jahn beziehen das erstere Opfer auf Unterlassungs-, das zweite auf Begehungs-Sünden; Grotius (nach dem Vorgange von Augustin, Gregor M., P. Fagius) umgekehrt (Kurtz 157). Anderweitige Meinungen sind: Clericus: Der Unterschied bestehe blos in Worten, nicht in der Sache; Carpzov, dieser ganze Unterschied ruhe auf dem weisen Urtheil des Gesetzgebers; Abenesra bezieht das Sündopfer auf solche Sünden, denen Unkenntniß des Gesetzes, das Schuldopfer auf solche, denen das Vergessenhaben des Gesetzes zu Gute kam; Abarbanel sagt, ein Schuldopfer sei darzubringen gewesen, wo die Uebertretung als solche zweifelhaft, ein Sündopfer, wo dies nicht der Fall gewesen sei (s. Kurtz l. c.); ältere Juden, chataath gehe auf die affirmativen Gebote, deren sie so viel zählen, als Knochen im menschlichen Leibe 248, ascham auf die negativen, deren sie so viel zählen als Tage im Jahre 365 (Calov). Quenstedt (946) sagt, der Unterschied sei zu machen nicht nach Maßgabe des Begehens und Unterlassens, auch nicht nach Maßgabe der Unwissenheit, sondern nach der Schwere des Factums, welches entweder nach Gottes oder nach des Schuldigen Schätzung abgemessen wurde. Bähr (410) bekennt, auf die Frage, warum besondere Schuldopfer angeordnet seien, keine genügende Antwort zu haben. Kliefoth (S. 70) geht über diese Frage ziemlich schnell hinweg, indem er nur im allgemeinen v. Hofmann zustimmt, es handle sich hier um eine Genugthuung, übrigens aber das Schuldopfer unberücksichtigt läßt. Kahnis (S. 272) unterscheidet das Schuldopfer als satisfactorisches Opfer im Gegensatz zu dem expiatorischen Sündopfer. Delitzsch (415) erklärt das ascham für eine muleta, eine Art disciplinarische satisfactio. Brenz sagt, die Sündopfer beziehen sich auf Sünden, die keine anderweitige bürgerliche Sühne erheischen, Schuldopfer auf solche, die diese erheischen;

v. Hofmann (265) bezieht das Sündopfer auf die Sühne einer widergesetzlichen Handlung, das Schuldopfer auf einen andauernden Thatbestand. Kurzum das vorliegende Gewirre ist so vollständig, daß schon Reland (179) sagt: Mire se torserunt tum Judaei, tum Christiani in distinctione invenienda inter sacrificium ascham et chataah, und ähnlich Lundius (599): „Was zwischen diesen beiden für ein Unterschied sei, ist aus der Schrift über alle Maßen schwer zu sehen, und stimmen weder die Hebräer noch die Christen hierin miteinander überein . . . Je mehr und genauer wir der Sache nachdenken, je schwerer deucht es uns zu treffen zu sein, und halten es dahero für vergeblich, mit allzuvielem Nachsinnen sich hier aufzuhalten . . . Wer den rechten Unterschied zwischen Sünd- und Schuldopfer hie finden und treffen kann, der mag zusehen."

Kurtz (157) sagt: „Es giebt im ganzen Gebiete der biblischen Theologie wohl kaum eine Frage, zu deren Beantwortung so viel ins Blaue hineingegriffen worden ist, wie bei dieser; und zu deren richtiger Beantwortung die biblische Wissenschaft erst so spät gelangt ist, obwohl die Grundlagen für dieselben im biblischen Texte deutlich vorhanden und nicht allzuschwer aufzufinden sind." Er meint, daß die Untersuchungen von Riehm und Rink der richtigen Deutung erst Bahn gebrochen haben, opfert diesen seine eigene frühere Anschauung, und wie uns bedünken will, auch manche richtige Position derselben, und giebt die zur Beantwortung der Frage von Hengstenberg und Keil eingeschlagene richtige Fährte Preis, ohne daß das Neuhingestellte, so bereitwillig wir die darauf verwandte Untersuchung als eine mühsame und sorgsame anerkennen, in seinen Resultaten als probehaltig sich ergeben hätte.

Kurtz nimmt (S. 163) seinen Ausgang von Lev. 5, 14—26, welche Stelle er als die Grund- und Normalstelle für die Deutung des Schuldopfers bezeichnet. Diese zerlege sich durch die Wiederholung der an der Spitze stehenden Worte: „Und Gott sprach zu Moses" (V. 20) in zwei selbstständig promulgirte Abschnitte, welche jedoch beide von einer gemeinsamen Art von Vergehungen handelten, die der Hebräer durch maal bezeichne. Die Bedeutung dieses Worts liege klar vor als „Verdeckt, verhüllt, trügerisch, treulos handeln"; doch sei persönliches Object des Schuldopfers im Sprachgebrauch fast ausschließlich ein maal, welches Wort in Num. 5, 12. 27 auch von dem ehebrecherischen Treiben eines Weibes gebraucht werde, also generell eine Verletzung der Bundestreue gegen Jehovah bezeichne, deren Grundforderung sei, heilig zu sein, wie Jehovah heilig ist; zu welcher Heiligkeit dann auch die Treue gegen den Nächsten gehöre. Der erste und Hauptabschnitt sei V. 14—19; derselbe stelle eine besondere Categorie von Veruntreuungen auf, nämlich die an den heiligen Dingen Jehovahs, nämlich an allem Jehovah Angehörigen, an dem Priesterantheil der Opfer, an Festtagen und Zehnten, — sofern sie nämlich bischgagah begangen seien. Für diesen Fall sei ein ethisches ascham im Schuldopfer und ein materielles in der Wiedererstattung des Veruntreuten nebst überschießendem Fünftheil angeordnet.

„So weit ist Alles völlig klar". Nun aber kommt die erste

Schwierigkeit in V. 17, wo der Canon für Darbringung eines Schuldopfers erweitert und verallgemeinert wird: „Wenn Jemand sündigt und thut eins von allen Geboten Jehovahs, welche man thun soll, und weiß es nicht ꝛc., in völliger Uebereinstimmung mit dem Canon des Sündopfers, der in Lev. 4, 2. 22. 27 fast völlig gleichlautend ist. Hier waren die älteren Ausleger völlig rathlos, bis Riehm erkannte: „die Stelle V. 17—19 hat keine neue Einleitungsformel und gehört daher (!) unmittelbar zum Vorhergehenden; es ist von derselben Klasse von Sünden wie vorher die Rede. Der Verfasser giebt V. 17—19 den voranstehenden spezielleren Gesetzen eine allgemeinere Gültigkeit." So muß also das maal aus V. 15 noch „näher bestimmend" auf V. 17 übergehen und fortwirken; und das „alle Sünden" auf diejenigen Sünden beschränken, die eben auch maalim sind. Das ergebe sich formal aus dem engen Verbande (!) dieser Verordnung, die mit der voranstehenden durch ein „Jehovah sprach" verbunden war (!) „ein um so stärkeres (!) Argument", als auch sogar das in V. 20 folgende „Und es sprach" davon handelt; material durch die Gleichartigkeit der dafür geforderten Sühne (!).

Wir constatiren hier zuförderst den ersten Riß in Kurtz' Beweisführung. Wie ist das zu rechtfertigen, daß man das ganz allgemein ausgesprochene „alle Gebote Jehovah's", in welchem die Gleichartigkeit der Schuldopferfälle mit den Sündopferfällen durch die Aehnlichkeit mit Lev. 4, 22. 27 ausdrücklich hervorgehoben wird, durch ein besonderes Gebiet, das der maalim, der „Veruntreuungen", wie Kurtz dies Wort deutet, beschränkt, blos darum weil von diesen im Vorigen die Rede war? Wie kann man hiefür fast in einem Athem das „Und es sprach" nach zwei Richtungen hin, einmal V. 17 weil es nicht da steht, und dann V. 20 weil es da steht, zum Beweise für diese ganz willkührliche Behauptung verwenden? Doch wir sehen einstweilen von diesem Punkte ab, weil wir selbst die Stellung von V. 17 zwischen zwei Bestimmungen über das maal in ähnlicher Weise wie Kurtz, nur nach ganz anderer Richtung hin ausbeuten werden.

In dem zweiten Abschnitt V. 20—26 sieht Kurtz nun nicht so sehr das Neue, daß auch die Sünden gegen den Nächsten maalim gegen Jehovah sind (wie dies V. 20 ausdrücklich hervorhebt), sondern das andere, daß während V. 14—19 nur auf die bischgagah begangenen Sünden sich beziehen, V. 20—26 auch auf einen weiteren Kreis von Uebertretungen die Schuldopferfähigkeit ausdehne; von solchen Uebertretungen nämlich, die zwar nicht bischgagah begangen seien, bei denen aber Momente hinzukommen, durch welche die Verschuldung gemildert, und eine Gleichstellung mit den unabsichtlichen Veruntreuungen möglich wird; — namentlich, wenn der Schuldige die anfangs abgeleugnete, ja eidlich abgeleugnete Veruntreuung, die weil sie nicht hat erwiesen, auch vom Gericht nicht hat bestraft werden können, später von seinem eigenen Gewissen getrieben, bereut und aus eigenem freien Antriebe bekennt."

Dieses zweite Glied in Kurtz' Kette ist noch schadhafter als das erste, wie dies schon Kurtz selbst (167) durch die Bemerkung: „daß bei irdischen Dingen wegen ihres complicirten Charakters selten eine Regel

ohne Ausnahme aufgestellt werden kann, bestätigt sich auch hier" zu erkennen giebt. Es erweckt kein günstiges Vorurtheil für die Richtigkeit einer gefundenen Regel, wenn gleich in der grundlegenden Stelle die erste Probe, die gemacht wird, sich als Ausnahme von der Regel kundgiebt. Der hier obwaltende Irrthum hängt zusammen mit der schon oben von uns als falsch nachgewiesenen Identificirung des bischgagah und des lo jadah, und der engen Umschränkung beider auf die in Unwissenheit begangenen Sünden. Dieser Irrthum veranlaßt Kurtz nicht nur, den allgemeinen Grundkanon des Sündopfers, der V. 17 auch auf das Schuldopfer ausgedehnt wird, daß nämlich **nur** die bischgagah von einem lo jodeah begangenen Sünden sühnopferfähig sind, ganz willkührlich zu durchbrechen, und daneben eine ganz heterogene Klasse von Uebertretungen als „gleichgestellt" zu bezeichnen; sondern auch, um dies letztere bewerkstelligen zu können, das Mittel zu dieser Gleichstellung völlig zu erfinden. Denn von alledem, was Kurtz sagt über das „Nicht erweisen, nicht gerichtlich bestraft werden können, und von eigenem Gewissen getrieben bekennen", steht in dieser ganzen Stelle auch keine Silbe. Lassen wir das Hinzugefügte aber aus Kurtz' Argumentation fort, so schwindet auch jeder Schein der Möglichkeit, diese Sünde dem, was Kurtz als bischgagah gesündigt bezeichnet, irgendwie gleich zu stellen; es bleibt eben das direkte Gegentheil von einer „unabsichtlichen und unwissentlichen Sünde" übrig, nämlich eine ganz wissentliche, mit bewußtem Meineid befleckte arge Veruntreuung am Gute des Nächsten. Wie soll diese aber wohl mit dem V. 14—19 Gesagten auf dem von Kurtz betretenen Wege in Eine Categorie gebracht werden?

Die dritte Fundamentalstelle Num. 5, 5—10 bestimmt, daß, falls inzwischen der Tod des Beschädigten eingetreten ist, und diesem die materielle Erstattung nicht zu Gute kommen kann, und auch kein Goel vorhanden ist, dem sie ausgezahlt werden kann, dieselbe dem Priester zu Gute kommen soll außer dem Sühnewidder. Kurtz meint, daß diese Stelle von den beiden „Milderungsgründen, die er in Lev. 5, 14—26 gefunden hat", gänzlich schweige. Er hat aber übersehen, daß der zweite Milderungsgrund, den er in die Stelle V. 20—26 erst hineingetragen hatte, gerade hier erst erwähnt wird, nämlich das hithwada (Num. 5, 7); welches wir aber nicht als „freiwilliges Bekennen" deuten, sondern als ein „Sichbewußtwerden" über die Verschuldung, deren Tragweite dem Sünder, als er bischgagah und lo jodeah sündigte, sich entzogen hatte. — In der Kurtz'schen Schlußfolgerung ist diese Stelle, weil sie nur einen accidentellen Zusatz zu der früheren Gesetzesbestimmung giebt, übrigens kein wesentliches Glied, daher jener Irrthum für sie nicht von Belang.

Wohl aber erweist sich das von Kurtz aus Lev. 5 gewonnene Resultat gleich bei den nächsten neuen Bestimmungen über das Schuldopfer als unzureichend, in dem Maße, daß er selbst (S. 168) gestehen muß, daß „die von ihm aus Lev. 5 gewonnene Begriffsbestimmung dieser Opferart sich zwar nicht als irrig, wohl aber als zu enge erweist, und daß es sich zeigt, daß die Veruntreuung fremden (materiellen Eigenthums) nicht das allumfassende genus, sondern nur eine species, aber

doch die Hauptspezies des durch das Schuldopfer zu sühnenden Sündengebiets umfaßt, nämlich diejenige, von der das ganze Institut seinen Ausgangspunkt genommen hat, und die daher per analogiam maßgebend war für die Herbeiziehung aller übrigen Fälle. — Wie unzutreffend diese analogia in der Vergleichung von Lev. 5, 20—26 mit V. 14—19 war, haben wir oben gesehen. Noch unergiebiger erzeigt sich sich im Folgenden.

Die Stelle Lev. 19, 20—22 bezeichnet Kurtz selbst als „der Grundstelle Lev. 5 am nächsten stehend." Der Fall ist, daß Jemand die leibeigene Magd des Nächsten beschläft, sich dadurch schuldbar macht, und von seiner Schuld durch ein Schuldopfer und Erleidung einer körperlichen Züchtigung löst. Der begangene Frevel sei eine Beschädigung fremden Eigenthums, ein Eingriff in die Rechte des Herrn, der allein befugt gewesen sei, des Leibes seiner Magd zu genießen. Die positive Erstattung, die hier unmöglich war, sei die durch negative der Züchtigung ersetzt.

In dieser Darlegung tritt der begangene maal als „Beschädigung fremden Eigenthums" in ganz anderem Sinne auf, als in Lev. 5 und Num. 5. Dort war gesagt, daß jede Beschädigung des Nächsten ein maal an Jehovah sei; nach Kurtz aber soll die hier vorliegende ein maal gegen den Nächsten sein. Hat Kurtz Recht, so kann er nicht behaupten, daß eine „positive Erstattung" unmöglich war; jede leibeigene Magd hatte ihren Kaufpreis; sollte dieser Fall nach dem von Kurtz aufgestellten Gesichtspunkt behandelt werden, so mußte der Frevler dem „Beschädigten" die Magd gegen die vom Priester festzustellende Abschätzung abkaufen, und den fünften Theil hinzufügen. In der von Kurtz proponirten Weise steht dieser Fall mit dem aus Lev. 5 von Kurtz gewonnenen Resultat in unvereinbarem Widerspruch Ueber die richtige Deutung desselben Falles werden wir unsere Ansicht später entwickeln.

Als noch „schwieriger" bezeichnet Kurtz selbst (170) die beiden Stellen Lev. 14, 12 f. und Num. 6, 12, wonach der Aussätzige bei seiner Reinigung, und den Nasiräer, der sich durch unvorhergesehene Todtenberührung verunreinigt und dadurch sein Gelübde gebrochen hatte, bei erneuter Weihung ein Schuldopfer bringen mußte. Wie kann der Aussatz des Aussätzigen, ja noch mehr die völlig ohne irgend einen Willensakt erlittene unvorhergesehene Berührung eines Todten, die der Nasiräer erleidet, unter den Gesichtspunkt eines maal einer „durch Bundesbruch geschehenen Beeinträchtigung und Verletzung fremder Rechte und Ansprüche" gebracht werden? Ganz schief antwortet Kurtz auf diese Frage, daß bei dieser Gelegenheit der sündige habitus der Natur des Aussätzigen und Nasiräers, durch den er für den Aussatz und die Todesunreinigkeit prädisponirt sei, ohne den weder der eine noch der andere ihn inficiren oder an ihm haften konnte, zum Vorschein gekommen sei. Diese Antwort ist um so auffallender, als Kurtz an das bei dieser Gelegenheit zu bringende Sündopfer erinnert, während er doch selbst darauf dringt, daß ein Sündopfer nie für habituelle, sondern stets nur für aktuelle Sünden gebracht wurde. Oder sollte auf diesen sündigen habitus nur das Schuldopfer sich beziehen? Kann ein zum Vorschein gekommener sündiger habitus unter den von Kurtz bisher vertretenen

Begriff des maal als „an fremdem Eigenthum begangenen Raub" gebracht werden? Kurtz selbst mag das Unzutreffende dieser Bezeichnung fühlen, denn er bringt unter einem „zweitens" die richtige, indem er den hier vorliegenden Fall als „Störung des Bundesverhältnisses zu Jehovah" bezeichnet. Hätte er diesen Begriff seiner ganzen Deduktion zu Grunde gelegt, anstatt ihn nur so nebenbei zu erwähnen, so hätten sich alle an derselben nachgewiesenen Schwächen seiner Beweiskette vermeiden lassen.

§. 112. Darlegung der richtigen Unterscheidung zwischen Sünd- und Schuldopfer.

Wenn unter allen vorliegenden keine einzige Erklärung des Schuldopfers genügt, wenn auch die neuste mit dem Anspruch auf wissenschaftliche Richtigkeit aufgestellte sich als unanfechtbar nicht erwiesen hat, so bescheiden wir uns von vornherein, daß auch die von uns nach Erwägung aller einschlagenden Stellen adoptirte, trotzdem ihre schwachen Seiten sich unserem Auge verbergen, dergleichen doch auch haben wird, und vielleicht unhaltbarer ist, als die von uns bekämpften. Aber wir müssen sie geltend machen, weil sie das Resultat sorgsamer Prüfung ist, und wir keine bessere wissen.

Wir suchen zunächst nach den festen Anhaltepunkten. Dieselben sind:

a. der Name ascham. Bähr meint zwar, daß zwischen der Bedeutung der Wörter ascham und chataath kein wesentlicher Unterschied bestehe; aber jedes Lexicon belehrt uns anders. Auch geht die Uebereinstimmung fast aller Ausleger dahin, daß chataah und ascham sich zueinander verhalten wie Sünde und Schuld, daß chataah die Uebertretung eines Gebots ist, ascham der durch diese Uebertretung bewirkte Zustand des Sünders, der, weil er übertreten hat, der Strafe verfallen ist, und bis sie vollzogen ist, gewissermaßen in Schuldhaft sich befindet. Der Zustand eines aschem ist die Frucht jeder Sünde, auch derjenigen, die die Thora nicht unter die Categorie der schuldopferfälligen stellte. Das ist namentlich ersichtlich aus dem auf das Sündopfer bezüglichen Abschnitt Lev. 4, V. 1 bis 5, 1 bis 13. Dieser Zustand des aschem tritt ein nach jeder Sünde, die jemand thut (Lev. 4, 13. 22. 27), auch nach der sündopferfähigen ohne Wissen und in Schwachheit begangenen Sünde. Sündigt der Hoheprieſter, so fällt die aschmah auf die ganze Gemeinde (4, 3). Dieser Zustand tritt aber auch nach jeder Berührung eines Unreinen (Lev. 5, 2. 3) ein, ob der Mensch es weiß oder nicht (ib.); und andererseits auch durch jedes begangene maal (Lev. 5, 23; Num. 5, 6). So lange er noch nicht das betreffende Opfer gebracht hat, bleibt er in der aschma, welcher C. 5, 1 und 17 des nasa avon entspricht; er trägt seine Sünde. Aus diesem Zustand wird er auch dadurch, daß er seiner Sünde bewußt wird, nicht befreit (Lev. 5, 3. 4); aber sobald er seiner Sünde inne wird, tritt für ihn die Verpflichtung ein, die der Sünde entsprechende Sühne ascham zur Wegschaffung der aschma zu bringen (C. 5, 3). In diesem allen ist zwischen Sündopfer und Schuldopfer kein Unterschied. Die sündopferfähigen Sünden be-

wirken den Zustand des aschem (s. o.) eben sowohl als die schuldopferfähigen (Lev. 5, 17. 23; Num. 5, 6). Die ersteren erfordern zur Lösung dieses Standes der aschma ein ascham (Lev. 5, 6. 7) eben so wie die letzteren (Num. 5. 7); nur daß dies ascham des Sündopfers ein chataath heißt (Lev. 5, 6. 7. 11), während das ascham des Schuldopfers ascham genannt wird (Lev. 5, 14. 19). Hierdurch wird angezeigt, daß der generelle Begriff des ascham, als Folge jeder Sünde, in Bezug auf die schuldopferfähigen Sünden noch besonders betont wird, und daß der Zweck des Sündopfers ist, die Sünde zu sühnen, der Zweck des Schuldopfers, ihre Schuld zu tilgen.

b. In den Zustand eines aschem tritt der Mensch nicht blos Gott gegenüber, sondern auch dem Nächsten gegenüber. Dieser Zustand des unausgeglichenen Schadens legt aber die Verpflichtung der Wiedererstattung auf; daher die Darbringung des ascham Num. 5, 7 ein heschib, ein Wiedergeben des ascham an den, gegen den man sich verschuldet hat, laascher ascham lo, genannt wird. Wiederausgleichung einer durch die Sünde contrahirten Schuld ergiebt sich von hier aus als das Characteristicum des Schuldopfers. Beim Sündopfer ist diese Wiederausgleichung ein untergeordnetes Moment, und geschieht durch einfache Darbringung des Opferthiers zum ascham, während die Blutsühne als Hauptmoment des Sündopfers documentirt ist durch die gesteigerte Blutmanipulation. Beim Schuldopfer ist aber diese Wiederausgleichung das herrschende Hauptmotiv; darum tritt die Blutsühne in die einfachste Form zurück, die sie auch in dem Brand- und Dankopfer trägt. Dagegen die Schuldzahlung steigert sich zu dem Grade, daß, wo ein materieller Ersatz möglich ist, dieser nebst seinem überschießenden Fünftel gezahlt wird (Lev. 5, 23. 24), wo ein negativer Schadenersatz angebracht ist (Lev. 19), eine körperliche Züchtigung an die Stelle des Schadenersatzes tritt.

c. Die im Schuldopfer gebotene Ausgleichung ist also eine doppelte, eine an den Herrn, der dessen verletzte Heiligkeit sühnen soll, und eine an den Nächsten, der dessen gehabten Schaden ausgleichen soll. Beide, sowohl die an den Herrn (Lev. 5, 15) als die an den Nächsten (Num. 5, 7) aus dem Capital und dem überschießenden Fünftel zu leistende Sühne fällt unter den Gesichtspunkt der Zahlung.

Um diesen Gesichtspunkt als das Hauptmotiv im ascham zu fixiren, darf zum Schuldopfer kein anderes Thier, als ein Schaf gebracht werden; theils, weil dasselbe, wie wir gesehen, als Zahlungsgegenstand gebräuchlich war, theils weil an keinem anderen Opferthier die Möglichkeit, je nach der Größe der Verschuldung auch den Werth des Schuldopfers zu steigern, in demselben Maße vorlag, als bei dem Schaf, dessen Preis, je nachdem das Thier fett oder mager war, oft um das fünffache, und dessen Fettschwanz zwischen zwei und vierzehn Pfund im Gewichte variirte. Der Priester mußte also das zum Schuldopfer gebrachte Schaf abschätzen und zwar nach Sekeln des Heiligthums (Lev. 5, 15. 18. 25).

Diese Schätzung findet bei jedem Schuldopfer statt, und bestimmt, da sie nach Sekeln Silbers geschah, den Charakter des Schuldopfers

als einer Zahlung und als der Leistung eines von Gott vorgeschriebenen Lösegeldes. Hengstenberg (B. 216) und Keil (231) meinten, dieselbe sei eine imaginäre gewesen, so daß erst durch diese Schätzung der Widder zum Aequivalent der begangenen Schuld erhoben wurde; und auch andere meinen, daß der Unterschied zwischen etwa zu bringenden Schafböcken kein sehr großer habe sein können. Allein eine Rechnung mit imaginären Größen kommt überhaupt in der Opferthora nicht vor, und wäre da am wenigsten angebracht gewesen, wo es sich um eine Abrechnung handelt. Sekel Silbers sind auch eine sehr reale und bestimmte Größe, und um nichts mehr geeignet die Höhe der Verschuldung abzumessen, als ein lebendiges Opferthier. Auch dürfte, wenn schon in unseren nördlichen Gegenden ein gemästetes Schaf mehr als das dreifache des mageren und geschorenen gilt, in dem Morgenlande, wenn man die Differenz des Fettschwanzes, und etwa der Wolle mit in Betracht zieht, vielleicht das Verhältniß eines Thiers geringer Schätzung zu einem werthvolleren sich wie 1 : 4 oder 1 : 5 stellen können.

Die Norm der Schätzung wird in der Opferthora nicht angegeben, ist also aus der Analogie der übrigen Stellen der h. Schrift, wo eine Schätzung angeordnet wird, zu bestimmen. Es tritt uns aber zweimal eine Schätzung entgegnen. Exod. 30, 13 wird bestimmt, daß, wenn Moses das Volk zählte, und (nach Analogie von Davids Zählung) dadurch eine aschma auf das Volk brachte, jeder Gezählte durch ½ Sekel Silber sich von dieser Schuldlast lösen mußte. Dabei durfte, weil die Schuld nicht nach Stand und Würden abgemessen wurde, und jeder Kopf nach Gottes objectiven Maße gleich verschuldet war, ein jeder nur ½ Sekel, nicht mehr und nicht weniger geben. Dies Geld wurde bezahlt „zur Versöhnung für ihre Seelen" (lekapper al naphschothechem) und es hieß, wie Num. 5, 8 der Widder des Schuldopfers ajil hakippurim so hier dieses Geld „keseph hakippurim;" es war bestimmt den Kindern Israel zum gnädigen Gedenken vor Jehovah, um ihre Seelen zu versöhnen „lesikkaron liphne jehovah lekapper al naphschothechem." Die Parallele mit dem Schuldopfer ist klar. Auch als Bezahlung betrachtet, hatte also der Schuldopferwidder sühnende Kraft, weshalb auch die Sühne des Schuldopfers dem Widder selbst als Zahlungsgegenstand, und nicht dessen vergossenem Blute zugeschrieben (Lev. 5, 16. 25) und erst nach vollendeter Leistung und im Anschluß an dieselbe vollzogen wird. Aus der Vergleichung von Ex. 30 erhellt, daß jede ohne Verschuldung des Betreffenden herbeigeführte aschmah durch eine für den Armen wie den Reichen gleich große geringe Schätzung abgethan wurde. Vielleicht durfte das Lamm des Nasiräat-Schuldopfers kaum ½ Sekel werth gewesen sein.

Eine andere Stelle berichtet, daß ein Mensch, der durch ein Gelübde dem Herrn geweiht (also so lange er dem Herrn nicht angehört, im Stande eines aschem, eines Verpflichteten befindlich) war, durch Sekel Silbers gelöst werden kann. Dabei soll (cf. Lev. 27, 2 f.) die Schätzung eines Mannes von 20—60 Jahren 50 Sekel, einer Frau in diesen Jahren 30 Sekel, einer männlichen Person von 5—20 Jahren 20 Sekel, einer weiblichen 10 Sekel, eines männlichen Kindes von 1 Monat bis 5 Jahren

5 Sekel, eines weiblichen 3 Sekel betragen, und der Priester ist (V. 8) berufen, denjenigen, der zu arm ist für diese Taxe, gemäß seinem Vermögen und Geloben „nach seinem Ermessen" zu schätzen. Vielleicht haben wir hier auch einen Fingerzeig für das Verhältniß, nach welchem die Priester für den Schuldopfer-Darbringenden je nach seinem Alter und Vermögen und Verschuldung des Sünders den Widder abschätzten. Da wir 2 Kön. 12, 16. 17 lesen, daß die Priester für Sünd- und Schuldopfer Geld einnahmen, so ist auch wohl zu vermuthen, daß sie dem Opfernden den Widder nach einer ihrer Verschuldung und ihrem Stande angemessenen Höhe des Kaufpreises verkauft haben. Doch ist das, wie gesagt, eben nur Vermuthung. Gewiß ist, daß durch diese Schätzung das ascham unter den Gesichtspunkt einer sühnenden Zahlung gestellt wurde.

Auch der an den beschädigten Nächsten zu zahlende ascham fällt nicht unter den Gesichtspunkt einer bürgerlichen Strafe. Diese war auf Raub und Diebstahl in weit höherem Maße angesetzt. Der ascham, der aus dem Capital und dem fünften Theil darüber bestand, hatte nur die Bedeutung, daß durch denselben der die Entsündigung hemmende ungerechte Besitz nebst der Sühne eines doppelten Zehnten in die Hände des rechtmäßigen Eigenthümers zurückkehrte. Die ganze Zahlung des Schuldopfers hatte durchaus nicht die Bedeutung, die anderweitigen Bestimmungen des bürgerlichen Rechts zu paralysiren, sondern nur, den, welcher durch die begangene Sünde ein aschem geworden war, zur Integrität vor Gott zu restituiren.

d) Aus Lev. 5, 17. 23; Num. 5, 6 erhellt, daß alle Sünden schuldopferfähig waren, und aus der Vergleichung dieser Stellen mit Lev. 4, 2. 13. 22. 27 erhellt, daß der Umfang der Schuldopfersünden mit dem der Sündopfer-Sünden sich genau deckt. Es wird aber dem Schuldopfer überwiesen jede Sünde, die jemand gethan hat wider irgend ein Gebot des Herrn (5, 17), alles, was ein Mensch etwa sündigen kann (V. 22), alle Sünden, die ein Mensch thun kann, um damit zu freveln gegen Jehovah (Num. 5, 6). Da nun die Bedingungen, unter welchen eine Sünde schuldopferpflichtig wurde, das bischgaga (Lev. 5, 15. 18), das welo jadah (Lev. 5, 17. 18) und das hithwadah (Num. 5, 7) mit den das Sündopfer betreffenden Bestimmungen wörtlich übereinstimmen, so erhellt, daß der Unterschied zwischen dem Schuld- und Sündopfer nicht in der Verschiedenheit der zu sühnenden Sünde zu suchen ist. Daß man dies nicht bedacht hat, ist ein Hauptgrund zu dem grenzenlosen Wirrwarr von verschiedenen Deutungen derer, die durchaus einen Unterschied zwischen den dem Sündopfer und den dem Schuldopfer zufallenden Sünden in Punkten finden wollen, von denen doch die h. Schrift ausdrücklich sagt, daß kein Unterschied vorhanden ist.

e. Eine genaue Vergleichung der Bestimmungen über das Sünd- und Schuldopfer lehrt uns, daß dieselben nicht blos in den sub d. genannten Punkten völlig Gleiches festsetzen. Beide werden außerdem an derselben heiligen Stätte , an der des Brandopfers, zur Mitternachtseite des Altars geschlachtet (Lev. 4, 33; 6, 18 cf. 14, 13); bei

beiden wurde dasselbe Verfahren mit dem Fettopferbrand beobachtet (Lev. 4, 28; cf. 7, 3); beider Fleisch galt als Allerheiligstes (Lev. 6, 10. 18. 22, cf. 7, 1. 6); beider Fleisch wurde dem Opferbrande entzogen und ganz dem Priester zur Speise gegeben (Lev. 7, 3; 14, 13 cf. 6, 10. 18. 22); beide hatten nicht blos sittliche Vergehungen, in specie einen Meineid (Lev. 4, 2; cf. 5, 22), sondern auch levitische Unreinigkeit (Lev. 5, 3; cf. 14, 12; Num. 6, 12) zum Gegenstande; beide hatten das gleiche Ziel der Versöhnung des lekapper alav und wenislach lo (Lev. 4, 20. 26. 35; cf. Num. 5, 8). Beide bezogen sich, wie wir oben gesehen, auf den Zustand eines aschem, und auf sämmtliche Sünden unter der Bedingung des bischgagah, lo jadah und hithwada; bei beiden fehlte das Speisopfer, bei beiden fiel die Opfermahlzeit fort; bei beiden wird die Sünde als Grundlage zu dem Zustand eines aschem, und die aschmah als Folge der chataah angegeben. Diese Uebereinstimmung ist so völlig, daß alle oben gedachten Versuche den charakteristischen Unterschied in dem vorliegenden Objekt der Sünde selbst zu suchen, schon hierdurch als völlig fehlgegriffen sich erweisen.

f. Dagegen steht ganz eben so fest, daß die thora dem Schuldopfer eine selbstständige Stellung zuweist. Wie könnte sie sonst immer wieder betonen: Für das Schuldopfer soll dasselbe Gesetz sein wie für das Sündopfer? Wie könnte sie sonst für das Schuldopfer ein ganz von dem des Sündopfers abgesondertes Ritual selbstständig aufstellen (Lev. 7, 1. 7. 37)? wie könnte sie bei ein und derselben Handlung ein Schuldopfer neben dem Sündopfer anordnen (Num. 6, 12 f.)?

g. Die sorgsame Erwägung sämmtlicher oben in Ansatz gebrachter Faktoren läßt unseres Bedenkens nur ein einziges Facit zu, nämlich, daß Sünd- und Schuldopfer nicht für verschiedene Sünden, sondern nur um einer verschiedenen Behandlungs- und Anschauungsweise der Sünde und der Versöhnung Bahn zu brechen, im Gesetz voneinander geschieden sind. Worin diese verschiedene Anschauungsweise bestehe, das lehrt uns das vorliegende Ritual. Beim Sündopfer wird die capharah vornämlich durch die Blutsprengung, beim Schuldopfer vornämlich durch die Leistung eines ascham, eines Lösegeldes bewirkt. Daß letzteres, sogar abgesehen von der Blutsühne, obgleich natürlich immer auf ihrem Grunde, geschehen könne, lehrt uns unbestreitbar der keseph hakkippurim, „das Lösegeld," und die durch den keseph bewirkte kapharah (Ex. 30, 13 f.) Eine so verschiedenartige Versöhnung aber kann nur geschehen, wenn auch die zu sühnende Sünde unter verschiedenem Gesichtspunkt aufgefaßt wird, entweder als ethisches Vergehen, oder als Störung der heiligen göttlichen Ordnung und dadurch Beschädigung des Gesammtgebietes himmlischer Güter.

Diesen richtigen Gesichtspunkt hat schon Hengstenberg in seinen Beiträgen S. 214 f. geltend gemacht. Dort führt er durch, wie die Sünde nach zwei Beziehungen betrachtet werden könne, einmal als Störung der Harmonie der eigenen Seele, als innere Zerrüttung, und sodann als Frevel wider den heiligen Gott, Verletzung seines Gesetzes, Schuld, Gottesraub. Diese letztere Betrachtungsweise ist die schwerere,

die Abscheulichkeit der Sünde mehr in's Licht stellende; „während die erstere auch auf dem Gebiet des Deismus einheimisch ist, findet sie nur statt, wo man sich zu einem lebendigen und heiligen Gott bekennt." Hengstenberg verweist zur Erläuterung auf das Wort: Wer die Sünde thut, der thut auch Unrecht ἀνομία; diese Störung der gesetzlichen Ordnung sei das gewichtigere, darum beten wir auch um Vergebung der ὀφειλήματα; er erhärtet die Nothwendigkeit der besonderen Schuldopfer mit den Worten (217): „Obgleich nun aber alle Sündopfer zugleich Schuldopfer waren, und dies recht absichtlich bei ihnen (Lev. 5, 1—13) hervorgehoben wird, so wurde doch, damit das selbstständig hingestellte Moment um so mehr sich einpräge, noch eine besondere Klasse von Schuldopfern constituirt für Vergehungen, bei denen der Begriff der Verschuldung besonders hervortritt." Damit, daß H. in den Beiträgen nicht nur den Begriff der Schuld für den ernsteren, sondern auch das Material des Schuldopfers (216) für das edlere erklärt, ist schwer zu vereinigen, daß er in seiner Schrift über die Opfer S. 23 sagt: „Das Schuldopfer nimmt nur eine untergeordnete Stelle ein, und wird nur für eine beschränkte Anzahl von Fällen vorgeschrieben." Eine Ablenkung der Deutung auf das subjective Gebiet tritt in dieser späteren Hengstenberg'schen Schrift hervor, in den Worten: „Der Sünder soll nicht blos von dem Verlangen beseelt sein, durch die Sühne seiner Sünde Vergebung von Gott zu erlangen, sondern er soll auch den herzlichen Wunsch haben, das Begangene so viel als möglich wieder gut zu machen ... Dem Opfer für die Sünde wurde eine symbolische Darstellung zu Theil zur Anregung der schläfrigen und zur Beruhignng der ängstlichen Gewissen, die gerade an diesem Punkte besonders haften." Doch hielt H. auch jetzt noch an dem objectiven Moment fest: „Da es hier mehr nur galt, die Idee zu repräsentiren, die Anschauung der Sünde als eines Gottesraubes in der Kirche einzubürgern, so wurde das Schuld- und Erstattungsopfer nur für eine beschränkte Zahl von Fällen ausdrücklich angeordnet; doch war gewiß die Darbringung der Schuldopfer auf diese Fälle nicht beschränkt, vielmehr dem beunruhigten Gewissen auch anderweitig in dieser Beziehung freier Spielraum gewährt." Obgleich auf unhaltbarer Basis, spricht den richtigen Gesichtspunkt für das Schuldopfer auch Hävernick aus (S. 223): „Das Moment der Schuld ist dem Hebräer so wichtig, daß er dafür noch eine eigene Klasse von Opfern eingerichtet hat." Auch Keil verfolgt (S. 215) in ähnlicher Weise die richtige Fährte. Auch Hirscher (Christl. Moral I. S. 326) macht den richtigen Gesichtspunkt geltend: „Merkwürdig ist hierbei der im Cultus durchgeführte Gedanke: Auch wo der Wille des Menschen nicht böse war, ist in der Verletzung des Gesetzes Schuld, das Gesetz also objectiv heilig, und der Mensch durch sein Nichtwissen oder Nicht-Verletzen-Wollen desselben keineswegs gerechtfertigt. Und eben so merkwürdig der andere gleichfalls im Cultus durchgeführte Gedanke: Keine Schuld kann auf sich beruhen; keine wird ohne Anderes einfachhin vergeben, sondern jede erfordert ihre bestimmte Expiation."

Das Wahre hat eben so einfach als treffend schon der alte Starke gesagt: „Es schattete das Schuldopfer ab, wie Christus mit seinem Leiden und Sterben auch von aller Schuld und Anklage der Sünden befreien sollte."

Der Zweck des Schuldopfers war also, um kurz zu recapituliren, folgender:

Wie durch das Gesetz Kenntniß der Sünden kommt, und wie das Gesetz eine ἀνάμνησις der Sünden bewirken soll, so sollte auch durch das Schuldopfer die Erkenntniß der Sünde bewirkt werden nach der Seite hin, daß dieselbe eine Störung der heiligen göttlichen Ordnung und eine Verletzung seiner Majestät ist, eine Verletzung nicht blos des objectiv heiligen Gotteswillens, sondern auch eine Störung der objectiven Heiligkeit im Bestande des Reiches Gottes, welche eine Gutmachung mit Nothwendigkeit erfordert. Jede Sünde ist solche Störung, und als solche ein maal, eine Verletzung der Bundestreue und der Majestät Gottes und seiner heiligen Ordnungen (cf. Lev. 5, 15. 21; 26. 40; Josua 7, 1; 22, 22. 31; Num. 5, 12. 27; 31, 16; Ez. 20, 27; 1 Chron. 10, 13 f.) Aber auch jede levitische Verunreinigung ist eine Störung der göttlichen Ordnung, und zugleich ein Raub an Gott, dem jeder Israelit dienen sollte, aber während der Zeit seiner Unreinigkeit nicht dienen konnte. In diesem Begriff der Störung der heiligen Ordnungen Gottes kommt also das dem ethischen Gebiet angehörende maal mit dem dem ceremoniellen Gebiet angehörenden der levitischen Unreinigkeit zusammen; beide rauben Gott die Ehre und sind eine Verletzung seiner heiligen Ordnung, beide bringen darum den Zustand eines aschem hervor, und erfordern ein Schuldopfer. Um nun deutlich hervorzuheben, daß das „an dir allein habe ich gesündiget", jede, auch die Sünde gegen den Nächsten zu einer schuldwirkenden mache, werden die Sünden gegen die zweite Tafel (Lev. 5, 20—26; Num. 5, 5 folg.) und zwar alle auch als schuldopferbedürftige hingestellt, jedoch aus der großen Masse nur einige als Exemplification herausgehoben. Eben so wird die an der levitischen Unreinigkeit haftende Schuldopferbedürftigkeit an den hervorragendsten Erscheinungen dieser levitischen Unreinigkeit, dem Bruch des Nasiräats, und der Unreinigkeit durch Aussatz nur exemplificirt. — Durch dies alles sollte die in Christo geschehene Erlösung unter den Gesichtspunkt der λύτρωσις von den ὀφειλημάτων und Christus unter den des Lösegelds, das ἀντίλυτρον weissagend gestellt werden.

§ 113. Nähere Prüfung des gewonnenen Resultates an den in der thora vorgesehenen Einzelfällen.

Der von uns für das Schuldopfer gewonnene Begriff erweist sich als der richtige dadurch, daß er bei der Abmessung aller einzelnen Fälle, in denen vom Schuldopfer die Rede ist, sich als probehaltig ergiebt.

Die Stelle Lev. 5, 1—13 haben wir in unserer ganzen Unter-

suchung in Uebereinstimmung mit Winer, Keil, Hengstenberg und den meisten Neueren*) auf das Sündopfer bezogen. Den Beweis für diese unsere Annahme wiederholen wir hier nicht, weil wir den von Kurz (S. 174 f.) geführten für erschöpfend halten.

Auch wir beginnen die Bestimmungen über das Schuldopfer mit der Stelle Lev. 5, 14—26, welche auch nach unserem Urtheil die grundlegende Hauptstelle ist:

In derselben wird, um von vornherein für das Verständniß des Schuldopfers den richtigen Gesichtspunkt anzugeben, die Sünde unter den Begriff maal gefaßt, und die Schuld unter den Begriff des Sich-Vergreifens an den Heiligthümern des Herrn, und die Verpflichtung der Wiedergutmachung durch ein ascham und durch materiellen Schadenersatz betont. Da aber doch die „Heiligthümer des Herrn" (d. h. die Rechte des Herrn an den Zehnten, an das Geweihete ꝛc.) nur eine vereinzelte Seite der heiligen Ordnungen im Reiche Gottes repräsentiren, und da das maal doch auch nur eine spezielle Seite des Sündigens bezeichnet, so wird V. 17 die nöthige Erweiterung hinzugefügt, und die „Heiligthümer" Gottes auf sämmtliche Anordnungen des Herrn, und das maal auf sämmtliche chataoth ausgedehnt, und also das ganze Gebiet der Sünden, sofern sie, wie ausdrücklich hinzugefügt wird, bischgagah und von einem lo jodeah geschehen, für schuldopferbedürftig erklärt.

Dieser allgemeine Canon erhält V. 20—26 seine Erläuterung durch spezielle Hervorhebung der Sünden gegen die zweite Tafel, welche Hervorhebung nöthig war, damit man nicht durch V. 14—19 veranlaßt werde, das Schuldopfer nur auf die Sünden der ersten Tafel zu beschränken; es werden neben der Exemplification (V. 21) ausdrücklich alle Sünden wider den Nächsten (V. 22) erwähnt, um auch hier die Allgemeinheit des Schuldopfers nicht zu gefährden. Die Verletzung der Rechte und in specie des Besitzstandes des Nächsten wird V. 21 auch als maal bezeichnet, weil dieselben nicht blos dem Nächsten ein Genuß, sondern principaliter eine heilige göttliche Anordnung sind. Sofern die letztere gestört ist, erfordert sie ein Schuldopfer, sofern die erstere, einen Ersatz, ohne den die Basis für das Schuldopfer fehlen würde, der also dem Schuldopfer und der zu sprechenden Versöhnung voran gehen mußte am gleichen Tage (24—26). Die Verletzungen des Nächsten erscheinen unter mancherlei Gesichtspunkten, als Täuschung des Vertrauens, als angewandte Gewalt, als heimliche Beschädigung; und ihre sittliche Strafbarkeit erscheint geschärft durch den mit dieser Sünde zugleich begangenen Meineid. Die in Rede stehende Situation

*) Wenn Bähr (412), der die Stelle auf die Schuldopfer deutet, die Ansicht ausspricht, daß seines Wissens Winer gegen alle bisherigen Ausleger diese Stelle auf das Sündopfer beziehe, so ist diese Ansicht dahin zu berichtigen, daß bereits Brenz l. c. fol. 36a zu Lev. 5, 14 sagt: Hactemus, ab initio quarti capitis usque ad hunc locum tractatum est de hostiis pro peccato. Nunc autem tractatur de hostiis pro delicto. Auch Lundius theilt wie Brenz ab.

ist die, daß jemand durch Betrug der Sünde (bischagah) sich so weit verirrt, daß er der Fluchwürdigkeit der begangenen That sich nicht bewußt ist. Hernach erwacht das Bewußtsein über den Stand des aschem, in den er gerathen ist, und er sucht Lösung durch das Schuldopfer.

Da in dem Lev. 5, 20—26 angegebenen Falle die Verschuldung gegen den Nächsten nicht reinlich gesondert, sondern durch den falschen Eidschwur als mit einer Verschuldung gegen Gott verbunden auftritt, so giebt Num. 5, 5—8 ein ergänzendes Gesetz, in welchem „Mann und Weib" (V. 6) als schuldopferbedürftig, und jede Sünde unter den Gesichtspunkt des maal gestellt, und jede als eine Verschuldung bringende dargestellt, und zugleich auf das Sich der Schuld Bewußtwerden, welches an die Stelle des lo jadah treten muß, hingewiesen wird. Der dem Nächsten zu leistende Ersatz wird hier ebenfalls ascham genannt, und zugleich bestimmt, daß, falls der Nächste erblos stirbt, bevor die Gutmachung an ihn erfolgt ist, diese noch außer dem Schuldopfer-Widder an den Herrn für den Priester zu zahlen ist.

Das im Specialfall Lev. 19, 20—22 vorgesehene Verhältniß ist folgendes: Ein Mann hat eine leibeigene Magd zum Kebsweibe genommen und dann verstoßen, ohne sie gerade frei zu geben oder ohne sie einem andern Manne zu geben. Ein zweiter treibt mit ihr geschlechtlichen Umgang. Wäre sie nicht des Mannes Kebsweib gewesen, so hätte er einfach durch die Morgengabe oder den Kaufpreis der Magd sich lösen können; wäre sie nicht eine Magd, sondern eine Freie gewesen, so hätten beide, Ehebrecher und Ehebrecherin, sterben müssen. Weil sie aber eine Magd war, und dazu verschmähet von ihrem Manne, so soll die Todesstrafe in eine bikkoreth, d. h. leibliche Züchtigung (vapulabunt ambo, übersetzt die vulgata) gemildert werden; daneben aber soll ein ascham gebracht werden. Der Fall ist der, daß, weil die heilige Eheordnung Gottes hier verletzt ist (denn jenes Weib war, ohne die Freiheit erlangt zu haben und ohne aus ihrem früheren ehelichen Verhältniß entlassen zu sein, von einem anderen geschwängert), ein ascham nöthig wurde, und daß, weil die Rechte des Nächsten verletzt waren, und eine Schätzung des Schadens in Gelde nicht stattfinden konnte, an die Stelle der nicht ausführbaren positiven Restitution eine negative, ein körperlicher Schmerz als Entgeld der unerlaubten körperlichen Lust angeordnet wurde.

Lev. 14, 10 folg. wird des Schuldopfers Erwähnung gethan, welches der gereinigte Aussätzige zu bringen hatte. Dasselbige war nicht dazu bestimmt, den Aussätzigen zu reinigen (dies war schon am Tage zuvor geschehen (V. 9); sondern dazu, daß der aus dem heiligen Priestervolk verstoßen gewesene Mann in dasselbe wieder eingesetzt und aufgenommen wurde. Auf diesen Zweck deutet die ganze, V. 10 folg., beschriebene, mit der Einweihung der Priester sehr ähnliche Handlung hin. Der Aussätzige aber hatte damit, daß er sein durch Abstammung und Beschneidung dem Herrn gehörendes Leben außer Gemeinschaft mit dem Herrn bis zu seiner Reinigung zugebracht hatte, und daß er während dieser Zeit Dienste und Kräfte dem Herrn entzogen hatte,

eine Beraubung des Herren verübt, sein ganzes Leben war zugleich eine Störung der heiligen göttlichen Ordnung gewesen, in die er durch Empfang des Bundessiegels gehörte. Jetzt wollte er in die faktische Ausübung der Bundesgemeinschaft eintreten. Darum mußte er zuvor trotz der bereits erlangten Reinigung den dem Reiche Gottes zugefügten Schaden und Störung durch ein Schuldopfer ausgleichen. Und dieses Schuldopfers Blut wurde dann das Mittel, um ihn in das priesterliche Recht wieder einzusetzen.

Dem vorigen Fall analog ist das Schuldopfer des Nasiräers, dessen Nasiräat ohne sein Verschulden unterbrochen ist (Num. 6, 9 folg.). Auch er soll Tags zuvor seine Reinigung bereits vollzogen haben (V. 9). Obschon er also bereits rein war, so war er doch noch in der Schuldhaft. Denn die bereits im Dienst des Herrn zum Nasiräat verwandte Zeit war durch die geschehene Verunreinigung vergeblich geworden, das Nasiräat mußte von vorn beginnen. Aber weil die heilige Nasiräatszeit unrein geworden war, so war die göttliche Ordnung gebrochen, der Zustand einer Verschuldung war eingetreten, und mußte durch ein Schuldopfer gesühnt werden. Daß in beiden letztgenannten Fällen die opfernde Person nicht durch eigene sündige That die Verschuldung bewirkt, sondern nur sie erlitten hat, ändert in der Sache nichts; der verletzten göttlichen Majestät mußte ihr Lösegeld gebracht werden; nur daß es, eben weil die eigene Verschuldung des Opfernden wegfiel, aus einem Thier von geringerem Werthe, einem Lamm, bestand.

Die *späteren* alttestamentlichen Schriften sagen vom ascham wenig aus. Sehr wichtig aber ist die Stelle Jes. 53, 9, wo ausdrücklich von Christo gesagt wird, daß er sein Leben zum ascham, zum Schuldopfer geben werde. In den Büchern der Könige wird 2 Kön. 12, 17 obiter gesagt, daß das Geld der Schuldopfer den Priestern gegeben sei. Aus Esra's Zeiten wird (Esra 10, 19) des Schuldopfers eines Widders Erwähnung gethan, welches diejenigen Priester darbringen mußten, welche die heilige Priesterordnung dadurch durchbrochen hatten, daß sie fremde Weiber ehelichten. Dies ist unseres Wissens die einzige Schuldopferhandlung, deren nach Moses in der Geschichte Israels Erwähnung gethan wird. Ezechiel ordnet Cap. 40, 39 besondere Tische an zum Schlachten der Brand-, Sünd- und Schuldopfer im neuen Tempel.

§. 114. Die Erfüllung des Schuldopfers im Neuen Testament.

Die Erfüllung des Schuldopfers im Neuen Testament wird überall dort zu suchen sein, wo die Erlösung unter der Benennung *λύτρωσις* dargestellt wird. Der Herr selbst sagt, er sei gekommen, sein Leben zum *λύτρον* zu bringen für Viele (Matth. 20, 28, Marc. 10, 45). Hier ist *λύτρον* sichtlich Uebersetzung des ascham aus Jes. 53 und Lev. 5. Nur durch die Schuldopferthora ist es zu verstehen, was 1 Petr. 1, 18. 19 gesagt wird: Ihr seid nicht mit vergänglichem

Silber oder Gold erlöset, sondern mit dem kostbaren Blute Christi, als eines unbefleckten Lammes. Wie sollte er sonst darauf kommen, Metall als Kaufpreis für die Seelen zu nennen? Daß er ein Lamm nennt und nicht einen Widder, stellt das Verderben, aus dem wir erlöset sind, unter den Gesichtspunkt eines Aussatzschadens. Auch Paulus, wo er sagt, daß Christus sich zum *ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων* gegeben hat (1 Tim. 2, 6), oder wo er sagt, Christus habe uns losgekauft von dem Fluch des Gesetzes (Gal. 3, 13), oder wo er das Werk der Erlösung als eine *ἀπολύτρωσις* bezeichnet (Röm. 3, 24; Eph. 1, 7; Col. 1, 14) spricht aus der Typik des Schuldopfers und parallelisirt die *ἀπολύτρωσις* mit der *ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν*, gerade wie Moses das Schuldopfer mit dem Sündopfer. Allen diesen Aussprüchen liegt dieselbe Anschauung zu Grunde, wie der Idee des Schuldopfers. Die Sünde bringt als Verletzung der heiligen Ordnung Gottes eine Schuldhaft mit sich, und die Erlösung, als Erledigung von dieser Schuldhaft tritt unter den Gesichtspunkt der Bezahlung eines Lösegeldes und der Loskaufung. Die Frucht dieser Loskaufung ist die herrliche Freiheit der Kinder Gottes.

Sechstes Kapitel.

Die Opfer im „Heiligen."

§. 115. Die Bedeutung des „Heiligen" in der Stiftshütte.

Alle bisher von uns beschriebenen Opferhandlungen gehören dem Vorhof an. Der Vorhof aber war nur die Umgebung zu dem eigentlichen Heiligthum oder der „Wohnung" (mischkan) oder der „Hütte des Zeugnisses", oder dem „Zelt der Zusammenkunft", dessen Bestimmung und Bedeutung im Opferdienst bereits durch die letztgenannten Namen bekundet wird; daß es nämlich der Ort war, von wo aus Gott sich bezeugen wollte, und wo er mit seinem Volke zusammenkommen, d. h. sich vereinigen wollte.*) Das Zelt zerfiel in zwei Abtheilungen. Die kleinere,

*) Aehnlich Kahnis S. 273: „Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß der Vorhof die Stätte des Volks, die Wohnung die Stätte Gottes, das Ganze also ein Bild der Gemeinschaft Gottes mit dem Volke ist, wie auch der Name Zelt der Begegnung (ohel eduth) sagt. Nicht ein Bild des Universums (Philo, Josephus, Bähr Symb. I. S. 103), nicht des Menschen nach seinen

deren Maß nach Länge, Breite und Höhe gleich groß war, je zehn Ellen (15 Fuß), also ein cubischer Raum, war das Allerheiligste; die größere, welche Breite und Höhe mit dem Allerheiligsten theilte, aber die doppelte Länge maß, also ein aus zwei Würfeln zusammengesetzter Körper war, hieß das Heilige. Beide waren ohne Fenster; in das Heilige aber drang durch den äußeren Vorhang, welcher den dem Brandopferaltar gegenüberliegenden Eingang bedeckte, Licht ein, so oft derselbe zurückgeschlagen wurde. Um zum Allerheiligsten zu gelangen, mußte man das Heilige der Länge nach durchschreiten; ebenso kam man aus dem Allerheiligsten nur durch das Heilige in den Vorhof; das Heilige ist also die Mittelstufe zwischen Allerheiligstem und Vorhof, und hiernach bestimmt sich seine symbolische Bedeutung.

Die spezielle Deutung des „Allerheiligsten" werden wir weiter unten geben. Hier nehmen wir nur so viel als allgemein zugestanden voraus, daß das Allerheiligste der Wohnsitz Gottes des Herrn war, von welchem aus er, mitten unter seinem Volke wohnend, sich gnadenherrlich als ihr König und Gott bezeugte.

Aller Dienst am Heiligthum nun stellte zweierlei dar. Das Volk sollte einmal aus seinem (dazu bestimmten) Vorhof in der Person seines Vertreters gnadesuchend und die verordneten Gnadenmittel dazu verwendend bis ins Allerheiligste hineindringen, und sollte dort Gnade erbitten und erlangen durch Gebet des Hohenpriesters und Sprengung des allerheiligsten Versöhnungsbluts an den Gnadenstuhl. Zum andern aber sollte auch die Gnade Gottes vom Allerheiligsten aus durch Vermittelung des Heiligen zu dem Volke hinausgebracht werden. Die capporeth oder der Gnadenstuhl war das eigentliche Central-Sühn-Geräth, von welchem aus die übrigen alle erst ihre Sühnkraft empfingen, und gleichsam entferntere Abzweigungen waren. Wie dieser Dienst im Allerheiligsten eingerichtet war, werden wir weiter unten bei der Beschreibung des Versöhnungsfestes näher darstellen. Hier haben wir es zunächst mit dem Dienst im Heiligen zu thun, und geben daher von den dort befindlichen Sühn- und Opfergeräthen zuvor eine genaue Beschreibung.

1) Das Hauptgeräth im Heiligthum, als solches bezeichnet

---

drei Theilen (Luther, neuerdings Friedrich), aber auch nicht ein Heiligthum, wie es einem nomadisirenden Volke nahe lag (Winer), eine Wohnung Gottes mit Thron (capporeth), Feuerheerd (Altar), Tisch (Schaubrote) u. s. w. (Hofmann), auch nicht ein Haus mit entsprechenden Symbolen (Bähr, der Tempel Sal. S. 47 f.) war die Stiftshütte, sondern die Stätte, wo Gott sich bundesöconomisch von seinem Volke finden ließ (2 Mos. 25, 22; 29, 42; 30, 6).

durch seine Aufstellung zwischen den beiden andern, und gerade vor der Bundeslade (Ex. 40, 26) war der Räuchaltar. Derselbe war von Sittimholz, eine Elle lang und breit, zwei Ellen hoch, an seinem Dach, d. h. seiner oberen Fläche und an seinen Seitenwänden ganz mit feinem Golde überzogen, viereckig, an jeder Ecke ein Horn. Die Oberfläche umgab ein Kranz, d. h. Gesims von Gold, unterhalb dessen an zwei Seiten goldene Ringe sich befanden, durch welche beim Zuge durch die Wüste die Tragstangen geschoben wurden (Ex. 30, 1—6; 37, 25—29; 40, 4).

2) Für den in die Hütte Eintretenden zur Linken des Räuchaltars (an der Mittagsseite, Ex. 40, 24) stand der goldene Leuchter. Derselbe war massiv aus Gold getrieben also, daß ein Schaft gerade in die Höhe ging (welcher auch allein der Leuchter hieß, Ex. 37, 20), und daß von diesem Schaft drei Paare von Röhren ausliefen in der Weise, daß sie nicht etwa an den Hauptstock angelöthet oder mechanisch befestigt, sondern in einem Stück (Exod. 37, 22) aus ihm durch Hämmern herausgearbeitet waren (Exod. 37, 17; Num. 8, 4), also aus ihm herausgingen, gleichsam herauswuchsen (Ex. 25, 33. 35. 36). Ueberall, wo ein Paar Seitenröhren aus dem Hauptstamm emporgingen, war eine gabia, ein Kelch, und zwar meschukkad, d. h. mandelförmig (Ex. 37, 19); zu demselben gehörig ein caphtor, d. h. eine granatenförmige Frucht und ein perach, eine Blüthe, alles von Gold; so daß der Leuchter die Gestalt eines Baumes hatte, mit Stamm, Zweigen, Blüthen, Knospen und Früchten. Jeder der sechs Seitenzweige hatte drei solche Kelche nebst Frucht und Blüthe (d. h. nicht etwa, wie man zu deuten pflegt, je drei Kelche und eine Frucht und eine Blüthe, sondern zu jedem gabia gehörte seine Frucht und Blüthe (Ex. 37, 17. 20). Der Mittelstamm aber hatte ihrer vier, je einen gabia unter jedem Paar von Seitenarmen, und dann noch einen unter der Lampe, die er selbst trug. Die sämmtlichen Arme des Leuchters liefen mit dem Mittelstock zu gleicher Höhe aus, und trugen auf ihrer äußersten Spitze je eine Lampe, die also gestellt waren, daß sie mit ihrer Flamme nach der Lampe des Hauptleuchters und mit der Flamme des Hauptleuchters zugleich gegen den Vorhang und das Allerheiligste gerichtet waren (Ex. 25, 37; Num. 8, 2). Die ganze Masse des auf den Leuchter und die dazu gehörigen Geräthe (Lichtschnäuzen und Löschnäpfe) verwandten Goldes betrug einen Centner (Ex. 37, 24; 25, 33).

3) Das dritte Geräth war der Tisch der Angesichtsbrode, der durch die Erwähnung, er habe gegenüber dem Leuchter gestanden (Ex. 40, 24), als das Gegenstück zu diesem erkannt wird.

Derselbe war (Ex. 25, 23 f.) von Sittimholz, zwei Ellen lang, eine Elle breit, anderthalb Ellen hoch, mit feinem Golde überzogen. Ueber seine Oberfläche ragte ein Kranz (Gesims) von feinem Golde, unter demselben war eine goldene Leiste, einer Hand breit, und an dieser nach unten zu wieder ein Kranz von Golde. An den vier Enden waren, da wo die Füße mit der unteren Leiste zusammenhingen, vier goldene Ringe befestigt, durch welche beim Zuge durch die Wüste die Tragstangen geschoben wurden.

Zu dem Tische gehörten keraoth (Schüsseln), kappoth (Becher), menakijoth und kesoth. Die beiden letzteren Geräthe deuten die Ausleger verschieden; die einen (Reland, Lundius) als Gabeln und dazwischen gelegte der Länge nach halbdurchschnittene Röhren, durch welche eine Art Gerüst gebildet wurde, auf denen die Schaubrode zum Theil über, zum Theil neben einander gelegen haben; die anderen (bereits Starke, Lange und dann sämmtliche Neuere) deuten diese Geräthe als Schaalen und Kannen, und nehmen an, daß sie für die Aufnahme des zur Brod-Minchah des Angesichtsbrod-Tisches gehörenden Trankopferweins gedient haben. Diese Ansicht, obschon die LXX. und Philo sie aufstellen, und sie durch einen Ausspruch des Josephus*) gestützt ist, wird von Lundius und Reland aus dem Grunde verworfen, weil nirgend des Weins als zum Heiligthums-Opfer gehörig in der h. Schrift Erwähnung gethan werde. Wir müssen indeß der Meinung der LXX. hier den Vorzug geben. Die kesoth werden Exod. 37, 16 ausdrücklich mit den Worten bezeichnet: „ascher jussak bahen" als Geräthe, „mit denen ausgegossen, d. h. Trankopfer gebracht wird", und wenn Lundius und Reland hiergegen geltend machen, daß nasak auch bedecken heißt, und sagen, die Röhren seien bestimmt gewesen, um den Schaubrodtisch zu bedecken, oder wenn sie zu der Auslegung „ausgießen" genöthigt, sagen, sie könnten ja zum Ausschütten des auf den Schaubrod-

*) Die Stelle bei Josephus lib. 1 de bello jud. C. 5 lautet: „Pompejus ging mit denen, so um ihn waren, in den Tempel, wohin dem Hohenpriester allein zu gehen gebührete. Er sahe, was darinnen war, den Leuchter und die Lampen und den Tisch und die Trankopfer-Kannen und die Räucher-Fässer, alles von klarem Golde, auch die Menge von zusammengehäuften Spezereien, wie auch vom heiligen Golde"; Lundius meint nun zwar, Pompejus habe das alles in sämmtlichen Räumen des Tempelgebäudes gesehen, allein die nahe Zusammenstellung des Leuchters des Schaubrodtisches und der Weinkannen und die Stellung der Weinkannen zwischen Tisch und Rauchfässern läßt doch zunächst schließen, daß die Weinkannen zu dem Tisch gehört haben und im Heiligthum gestanden haben, zumal der Ort, wo Pompejus dies gesehen habe, ausdrücklich als ein solcher bezeichnet wird, den sonst nur der Hohepriester betreten durfte.

tisch gelegten Weihrauches benutzt sein, so spricht gegen sie schlagend und beweist die Richtigkeit der von den LXX. und Philo aufgestellten Deutung die Stelle Num. 4, 7, woselbst die kesoth ausdrücklich als kesoth hanasek, als Schaalen des Trankopfers bezeichnet werden; — abgesehen davon, daß halbdurchgespaltene schmale Röhren wohl nicht eben zur Bedeckung einer Tischplatte sich eignen. Wenn auf diese Weise es aber feststeht, daß Geräthe zum Trankopfer auf dem Schaubrodtisch gestanden haben, so ist damit freilich noch nicht bewiesen, daß in diesen Geräthen auch wirklich Wein vor dem Angesichte des Herrn gestanden habe; es wäre ja denkbar, daß dies die Geräthe gewesen seien, die bei den im Vorhof zu bringenden Trankopfern benutzt wurden. Jedenfalls aber ist erwiesen, daß auch die Trankopfer zu dem Angesichtsbrod-Tische in organische Beziehung gesetzt worden sind, und daß ihre Heiligkeit auch auf das Angesicht des Herrn zurückzuführen ist, vor welchem, sei es der Trankopfer-Wein, sei es das Trankopfergeräth, für beständig gestanden hat.

§. 116. Der Dienst an den Geräthen des „Heiligen."

a. Der Rauchopferaltar, obschon er vornämlich zum Räuchern benutzt wurde, war doch auch ein Versöhnungsgeräthe, an dem zu gewissen Zeiten die Blutsühne vollzogen wurde. „Versöhnen soll Aaron auf seine Hörner; einmal im Jahr soll er darauf versöhnen von dem Blut des Sündopfers der Versöhnung; einmal im Jahr soll er darauf versöhnen, auf eure Nachkommen hin, kodesch kodaschim ist er dem Herrn" (Ex. 30, 10). Wie auch bei jedem Sündopfer, das der Hohepriester für sich oder für die ganze Gemeinde darbrachte (Lev. 4, 3. 7. 13. 18) der Räuchaltar besprengt wurde, haben wir bereits oben gesehen. Derselbe ist also ein Sühnegeräth, und zwar ein Sühnegeräth nicht in geringerem, sondern im potenzirten Maße; und, wie wir bereits hier nachdrücklich hervorheben, ein Geräth zur Blutsühne.

Das auf demselben zu opfernde Rauchwerk war nicht einfacher Weihrauch, sondern aus den vier kostbarsten Wohlgerüchen zusammengesetzt (Ex. 30, 34) und vom gemeinen oder hohen Priester zugerichtet (1 Chron. 10, 30; Ex. 30, 36) dadurch, daß man es in einem Mörser zerstieß. Die Feststellung der dazu verwandten Substanzen ist schwierig, wenn nicht unmöglich, aber auch verhältnißmäßig unerheblich, da es nur darauf ankommt zu betonen, daß es eben vier Substanzen waren, im Gegensatz zu dem einfachen Räuchwerk des Vorhofes, und daß es in dieser Mischung als kodesch lajehovah und kodesch kodaschim galt (Ex. 30, 36. 37) und bei Strafe der Ausrottung von der Ver-

wendung zu gewöhnlichem Gebrauche ausgesondert war (Ex. 30, 36. 37; 1 Chron. 10, 29. 30). Auch fremdes Räuchwerk war auf das strengste untersagt (Ex. 30, 9).

Das Räuchern wurde nicht blos durch Aaron (Lev. 24, 1 f.; Num. 8, 2, 3), sondern auch durch die übrigen Priester (2 Chron. 13, 11; Ex. 27, 20) besorgt; ein Fremder durfte nicht räuchern. Wenn 1 Sam. 9, 25 steht, daß Salomo geräuchert habe, so ist das so zu deuten, daß er das Räuchwerk gespendet, aber durch Priester den Akt des Räucherns habe vollziehen lassen. Denn da Usia oder Korah selbst zu räuchern unternahmen, wurden sie mit Aussatz und Tod bestraft (Num. 16, 40). Der betreffende Priester aber räucherte täglich zweimal, des Morgens, wenn er die Lampen zurüstete (Ex. 30, 7), und des Abends („zwischen den Abenden"), wenn er die Lampen von neuem auf den Leuchter setzte (Ex. 30, 8) eine „ketoreth thamid" ein „ewiges Räucheropfer" auf alle Geschlechter hin. Da also in der Stunde des Todes Christi ein Priester gerade beim Räuchern beschäftigt war, so mußte er von dem Zerreißen des Vorhangs Augenzeuge sein.

b. Zu dem Dienst am Leuchter mußten die Kinder Israel (Ex. 27, 20; Lev. 24, 1) reines gestoßenes Olivenöl (vom Oelbaum) bringen, welches durch Aaron und seine Söhne (Ex. 27, 21; Lev. 24, 3) in dem Heiligthum selbst draußen vor dem Vorhang, der vor dem Zeugniß war, zugerichtet wurde, damit es brenne vom Abend bis zum Morgen (Ex. 27, 21; Lev. 24, 3) vor dem Herrn (ib.), ein ewiges Gesetz, eine beständige Leuchte (ner thamid) Ex. 27, 20; Lev. 24, 2. Vor Jehovah sollten diese Lampen brennen (Lev. 24, 3. 4), deshalb wurde ihr Anzünden als ein Opferbrand (haaloth) bezeichnet (Lev. 24, 2; Ex. 40, 4. 25).

Die Lampen wurden angezündet am Abend (2 Chron. 13, 11), oder zwischen den beiden Abenden (Ex. 30, 8), und gereinigt, d. h. abgeputzt am Morgen (Ex. 30, 7). Es ist darüber gestritten worden, ob die Lampen nur die Nacht hindurch, oder auch bei Tage gebrannt haben. Für letzteres spricht der Ausdruck ner thamid „beständiges Licht", *) so wie der Umstand, daß es zum Behuf der bei Tage im Heiligthum zu besorgenden Geschäfte doch auch licht im Heiligen sein mußte, und zum Auslöschen bei Tag gar kein Grund vorhanden war, da ja anderes als Lampenlicht dasselbe, dem die Fenster mangelten, nicht erhellte. Für ersteres spricht der Ausdruck, daß Aaron die Lampen zugerüstet habe „vom Abend zum Morgen" „meered ad boker", (was Luther

*) obgleich auch das Rauchwerk thamid heißt, und dieses Wort also ebensowohl die beständige Wiederkehr, als die beständige Dauer bezeichnen kann.

Ex. 27, 21, vielleicht es so deutend wie das Wort „da ward aus Abend und Morgen der erste Tag", so daß „vom Abend zum Morgen" der ganze 24stündige Tag bezeichnet würde, etwas frei übersetzt: „beides Morgens und Abends." Josephus trifft den Ausweg, daß er sagt, des Tages haben drei, des Nachts sieben Lampen gebrannt. Seine Worte (ant. l. c. 9) lauten: „Das Oel mußte geläutert sein, welches zu den Lampen gebraucht wurde, von welchen drei auf dem heiligen Leuchter den ganzen Tag durch dem Herrn brennen mußten; die anderen zündete man gegen Abend an" (Lund. 117). Diese Angabe beruht aber auf keinerlei Grund aus der heiligen Schrift, und da das Heilige des Tempels, das Josephus kannte, Fenster hatte, so läßt sich auf seine Angabe nicht allzuviel bauen. Eben so wenig giebt 1 Sam. 3, 3 eine genügende Weisung. Zwar wird dort erwähnt, daß „die Leuchte des Herrn im Erlöschen begriffen war"; aber dies kann auch eine zufällige Begebenheit gewesen sein, vielleicht eine Strafe des Herrn über den verletzten Tempeldienst zu Eli's Zeiten, daß er, gleichwie das Wort Gottes damals theuer war, auch die Leuchte verlöschen zu lassen drohte; oder es kann einfach die Nothwendigkeit, die Lampen mit frischem Oel zu versehen, welche ja alle Morgen und alle Abende eintrat, bezeichnen. Jedenfalls spricht diese Notiz nicht für Auslöschung der Lampen am Morgen, denn daß es damals Abends-Zeit war, ersieht man aus V. 3. 5. 6. 9. Waren die Lampen zur Zeit, wo man sich schlafen legte, am Erlöschen, so hatten sie den Tag über gebrannt. Es steht übrigens auch kein Schriftwort der Annahme, daß die Lampen auch bei Tage gebrannt haben, entgegen. Es wird nur von einer zweifachen Zurüstung berichtet. Das Thun des Abends hieß aloth und jarok opfern, erhöhen, oder hinaufstellen und zurüsten; das des Morgens hieß hëtib (Ez. 30, 7), bessern, was doch am natürlichsten nicht auf ein Auslöschen, sondern auf ein Putzen der Lampen, ein Reinigen von deren etwa die Nacht hindurch verkohltem Docht zu deuten ist. Wir nehmen also an, daß die Lampen alle Abende mit frischem Docht und Oel versehen, und alle Morgende geputzt worden sind, aber beständig gebrannt haben. Damit läßt sich der Ausdruck: „vom Abend gen Morgen" wohl vereinigen.

c. Die Schaubrode wurden aus dem feinsten Waizenmehl (soleth, Lev. 24, 5) von zwei Omer Mehl im Gewichte von 6—7 Pfund ein jedes, (Lev. 24, 6) durch die Leviten und zwar die aus der Familie Kahath (1 Chron. 10, 32) angefertigt. An jedem Sabbath (Lev. 24, 8) wurden die alten hinweggenommen und dem Priester zur Speise (Lev. 24, 9) und zwar zum Essen an

heiligem Orte überwiesen; dann wurden sie noch warm (cham, 1 Sam. 21, 6) aufgelegt in zwei Reihen von je sechs Broden (Lev. 24, 6). Auf den Broden lag die Woche hindurch Weihrauch (Lev. 24, 7), welcher beim Wechsel der Brode auf dem Rauchaltar ganz verbrannt wurde. Die Darbringer des Opfers waren nicht blos die Priester, sondern die Kinder Israels (Lev. 24, 8). Dieselben brachten in späteren Zeiten eine Kopfsteuer von einem Drittel Sekel (Neh. 10, 32) auf, aus welcher neben anderen Ausgaben für gottesdienstliche Bedürfnisse auch die Schaubrode beschafft wurden. Die Schaubrode, welche zu den „allerheiligsten" Opfern (kodesch kodaschim, Lev. 24, 9) gezählt wurden, hießen, weil sie beständig vor dem Herrn lagen, lechem hattamid, immerwährendes Brod (Num. 4, 7; Ex. 25, 30); weil sie vor des Herrn Angesicht ausgebreitet lagen und den Herrn als Brod des Angesichts abschatteten, „Angesichtsbrode" lechem panim (Exod. 25, 30; 35, 13; 39, 37; 40, 23; 1 Sam. 21, 6; 2 Chron. 4, 19; 29, 18 ꝛc.); weil sie in zwei Reihen aufgeschichtet lagen, „Reihenbrode" lechem hamaareketh (Neh. 10, 33; Ex. 40, 23; 2 Chron. 13, 11); weil sie als Speise des Herrn galten und ihre aus Weihrauch bestehende ascarah dem Feuer übergeben wurde, „Gedächtnißbrode zur Feuerspeise dem Herrn" (lechem leascarah ische lajehovah, Lev. 24, 7. 9).

§. 117. Die Deutung des „Heiligen".

Die Deutung des Dienstes im Heiligen bemißt sich nach der Bedeutung des Heiligen selbst, als Theils der gesammten Stiftshütte. Diese Stiftshütte war weder ein Abbild des Himmels, noch eine bloße Andachtsstätte (letzteres war jede Synagoge, ersteres wird nirgend in der Schrift angedeutet), sondern sie war mischkan, die Wohnung Gottes mitten unter seinem Volk, der Ort, wo Gott in Gestalt der schechina persönlich local das Centrum seines Volks Israel bilden wollte. Im engeren Sinne des Worts war nur das Allerheiligste dieser mischkan, in welchem Gott zwischen den Cherubim auf dem Gnadenstuhl thronte. Im weiteren Sinne umfaßte der mischkan noch das Heilige und den Vorhof, und als Complex dieser drei Abtheilungen hieß die Stiftshütte auch ohel eduth, Hütte des Zeugnisses (σκήνη μαρτυρίου Act. 7, 44; Apoc. 15, 5), und ohel moëd, Ort des Zusammenkommens. Beide Worte präcisiren die Bestimmung der Stiftshütte dahin, daß sie der Ort war, von wo aus Gott einerseits sich seinem Volke bezeugen (Ex. 30, 6), andererseits mit demselben zusammenkommen wollte. Alles Geräthe in der Stiftshütte ist ein Zeugniß von Gottes Gnadenwillen gegen sein Volk, und

aller Dienst an der Stiftshütte, d. h. alles Opfer ist ein Mittel zur Anbahnung des Zusammenkommens, d. h. der Wiedervereinigung Gottes mit dem abgefallenen sündigen Volke; wie wir ja bereits oben das als Kern und Centrum der Opferidee nachgewiesen haben, daß die gesammte Opferhandlung die Handlung der Wiedervereinigung Gottes mit seinem Volke darstellte.

Sowohl das Zeugnißgeben, als auch der Akt der Wiedervereinigung setzt zwei Pole voraus, einen Ausgangs- und einen Zielpunkt. Soweit es sich im alttestamentlichen Cultus um ein Zeugnißgeben handelt, ist der Ausgangspunkt Gott im Allerheiligsten, der Zielpunkt die heilige Gemeinde im Vorhof; so weit es sich um eine Wiedervereinigung handelt, ist ebenfalls in primärer Linie Gott im Allerheiligsten der Ausgangspunkt, und das Volk im Vorhof der Zielpunkt, aber da es sich eben um eine Vereinigung zweier handelt, in secundärer Linie auch der Vorhof Ausgangspunkt und das Allerheiligste der Zielpunkt, nach dem das erlöste Volk zurücktrachtet.

Wie aber jede Offenbarung Gottes, und in specie jede Wiedervereinigung Gottes mit seinem Volke nur durch das Mittelglied eines Heiligen, eines Mittlers stattfinden konnte, so ist im Heiligthum auch kein direkter Verkehr zwischen Gott und dem Volk, zwischen Allerheiligstem und Vorhof, sondern zwischen beide ist das Heilige als Vermittlungsglied eingeschoben. Dasselbe ist aber nach dem Gesagten in dreifacher Weise der Vermittlungsort: 1) für das Zeugniß, das von Gottes Allerheiligstem ausgeht zu der Gemeinde hin; 2) für das Kommen des Mittlers und seine Gnadengaben, die vom Allerheiligsten ausgehen nach der Gemeinde hin; 3) für das Wiederkehren der erlöseten Gemeinde (deren Repräsentant auch nur durch das medium des Heiligen in das Allerheiligste der Gnadennähe Gottes kommen kann) zu Gottes Angesicht und Gemeinschaft (siehe Hebr. 9, cf. C. 8, 2. 5).

Wenn auf diese Weise in den Räumlichkeiten des Heiligthums dem „Heiligen" zwischen Gott und Gemeinde genau dieselbe Stelle angewiesen ist, welche in dem Ganzen des Versöhnungswerkes Christus, als Mittler („δι' οὗ") zwischen Gott und Gemeinde, einnimmt, so folgt einfach, daß wie im Gottesdienst das Allerheiligste die Stätte des heiligen Gottes, der Vorhof die Stätte des Bundesvolks, so das Heilige die Stätte Christi, als des Mittlers, war; und daß sowohl die Geräthschaften als auch die Opferhandlung im Heiligen die Grundzüge derjenigen Momente symbolisch enthalten, welche Christus als Offenbarer des göttlichen Eduth einerseits, und als Vermittler der aus dem Allerheiligsten heraus dem Volke gespendeten Gnadengaben andererseits, und zum

dritten als Vermittler des durch ihn vertretenen zu Gott zurückzuführenden Bundesvolkes repräsentirte und hernach in seinem Versöhnungswerke zur Erfüllung gebracht hat.

Zunächst spiegelt das Heilige die Thatsache ab, daß die Vermittlung zwischen dem unnahbaren und unschaubaren Gott (zu dem Niemand Zutritt hat als der Hohepriester und Mittler, Christus selbst, der aber für Menschen in einem tief geheimnißvollen Dunkel gehüllt bleibt) und dem ihm zugehörenden Volk durch eine Offenbarung sich vollzieht. Das Heilige ist nicht dunkel wie das ewig verhüllte Allerheiligste, aber auch nicht sonnenhell von natürlichem Lichte, wie der Vorhof, sondern erhellt und erleuchtet, aber nur durch göttliches Licht, das in sieben Flammen brennt, durch die sieben Flammen des heiligen Geistes, welche als „ein Licht in einem dunklen Ort scheinen, bis der Morgenstern aufgehe in unseren Herzen." Dieses Offenbarungslicht aber schwebt nicht in der Luft, sondern hat einen Leuchter zur Grundlage, gleichwie der Herr seine Offenbarung nicht durch Wunder vom Himmel herab, sondern durch Vermittlung der Lichtträger, der Apostel und Propheten, deren Mittelpunkt der Herr selbst ist, den Menschen offenbart. Das Licht dieser Offenbarung beleuchtet einerseits den Vorhang (Kunde gebend von dem, der hinter dem Vorhang thront), und andererseits die Geräthe des Heiligthums, den Rauchaltar und den Schaubrodtisch, welche beide mit dem Leuchter in Gemeinschaft zu kodesch kodaschim, d. h. zu dem allerheiligsten Vorbilde unseres Herrn Jesu Christi gesalbet sind. Beim Offenbarungslicht des heiligen Geistes erkennt man die heilige Mittlerstätte, und in ihrem Centrum den goldenen Rauchaltar, ein Vorbild des Werks der Versöhnung, die der Mittler Christus gewirkt hat sowohl durch sein vergossenes Blut als durch seine Fürsprache und vermittelndes Gebet zum Vater; man erkennt ferner einen zugerüsteten Tisch, die Speise für das Leben der Welt, das rechte Angesichtsbrod, welches durch Gottes Nähe mit neuen Kräften geschwängert, die unvergängliche Speise wirkt für das Leben der Welt.

Dies bezeuget das Heilige, sofern es Theil ist der ohel eduth. Als Theil der ohel moëd zeigt es uns Christum und sein Versöhnungswerk als den Mittelpunkt aller Wiedervereinigung zwischen Gott und dem Volk. War oben Christus Altar, Leuchter und Schaubrod, so ist er nun der Priester, der den Dienst an diesen dreien Geräthen vollzieht, um die Versöhnung zwischen Gott und seiner Gemeinde und ihre Wiedervereinigung faktisch zu bewirken. Und wiederum drittens zeigt es uns Christum den Priester, als Vertreter der durch ihn versöhnten Gemeinde, welche

nur in seinem Licht ihr Licht leuchten läßt, in seiner Vermittlung ihm Gebete bringt, und durch ihn sich selbst dem Vater darbietet zum Geschenk und Eigenthum, von ihm zu Gnaden angenommen in das Licht seines Angesichtes.

Auf Grund dieser allgemeinen Andeutungen gestaltet sich die symbolische Deutung der einzelnen Geräthe des Heiligen und der von ihnen vollzogenen Opferhandlungen folgendermaßen:

§. 118. Die Deutung des Rauchaltares und seines Dienstes.

Der Rauchaltar giebt sich schon durch seine Stellung zwischen dem Leuchter und dem Schaubrodtisch als das eigentliche Centrum des „Heiligen" kund. Aber auch ausdrückliche Aussprüche der Thora bezeichnen ihn als das verbindende Organ, durch welches das Heiligthum mit dem Allerheiligsten in lebendigem, Leben vermittelnden Conner steht. Der Herr ordnet an, (Ex. 30, 6), daß der Altar gestellt werden soll vor den Vorhang, an der Stelle, wo die Bundeslade stehe, „vor die capporeth, die über dem eduth ist, wohin ich mich dir bezeugen will." Ueberall wo von der Aufstellung des Altars berichtet wird, wird auch mit Nachdruck hervorgehoben, daß er vor der Lade des Bundes und vor dem Vorhange gestanden habe (Ex. 40, 5. 26). Daß diese Bestimmung mehr bedeutete, als eine locale Notiz, ist zu ersehen aus 1 Kön. 6, 22, woselbst der Räuchaltar sogar als zum Allerheiligsten gehörig bezeichnet wird als hamisbeach ascher ladebir." *) Die enge Beziehung der Opferhandlung des Räuchaltars zur capporeth erhellt aus Lev. 16, 12 f. Durch den Räuchaltar ist eine actuelle Verbindung zwischen dem Heiligen und Allerheiligsten bewirkt.

Für die Handlung des Räucherns ist beachtenswerth, daß nicht, wie in dem Vorhof, einfacher Weihrauch, sondern ein aus vier Ingredenzien zusammengesetztes (Ex. 30, 34) Rauchwerk verwandt wurde. Dadurch wurden die durch das Rauchwerk symbolisch dargestellten Gebete ausdrücklich nicht nur als solche gekennzeichnet, die einer höheren Sphäre angehören als die gewöhnlichen Bittgebete, sondern auch, da Vier die symbolische Zahl der Offenbarung göttlicher Herrlichkeit ist, als göttliche Fürsprecher-Gebete, als Gebete des ewigen Hohenpriesters, Christi selbst, deren

*) Auf Grund dieser Stelle und Hebr. 9, 4, wo man θυμιατήριον (Rauchfaß) mit θυσιαστήριον (Rauchaltar) verwechselte, haben einige (siehe Reland S. 20 f.) sogar angenommen, daß der Räuchaltar im Allerheiligsten selbst stand, was freilich ein sehr handgreiflicher Irrthum war.

Duft vor Gott als potenzirter reach nichoach emporsteigt. Denn für Gott, wie für den begnadigten Sünder giebt es keinen süßeren Duft als das Versöhnungswerk Christi, ein wahrer Geruch des Lebens zum Leben. Als ein merkwürdiges Zusammenstimmen, auf welches wir aber kein besonderes Gewicht legen können, müssen wir es bezeichnen, daß Paulus die Totalität aller Gebete ebenfalls mit vier Worten „Bitte, Gebet, Fürbitte und Danksagung" bezeichnet. — Daß bei Strafe der Ausrottung kein anderer als der Priester ein Rauchopfer bringen durfte, zeigte an, daß alle Gebete nur sofern Gott angenehm sind, als sie durch Christi Vermittlung und auf Grund von Christi Fürbitte gebracht werden. Wenn die Katholiken unabhängig von Christi Fürbitte andere Rauchopfer, Fürsprachen der Heiligen ꝛc., die erst Christi Fürbitte erwecken sollen, verordnen, so bringen sie fremdes Rauchwerk auf Gottes heiligen Altar. Dagegen wenn im Namen Jesu gebetet wird, so kann jeder durch Christum und in Christo zum Rauchaltar treten, denn seine Gebete sind Christi Gebete, und Christus der Hohepriester trägt sie selbst vor Gottes Angesicht zum süßen Geruch.

Alle Fürbitte unsers Herrn Jesu aber hat einen blutigen Untergrund, sein für uns vergossenes Sühneblut. Darum mußte am großen Versöhnungsfesttage und bei dem Sündopfer des Priesters und der Gemeinde auch der Räuchaltar an seinen Hörnern mit dem aus dem Allerheiligsten zurückgebrachten Blute bestrichen werden.

Daß bei der Beschreibung des Räuchaltares seine viereckige Gestalt (Ex. 27, 1; 30, 1) ausdrücklich erwähnt wird, ist nicht zufällig. Auch hier soll die Vierzahl die Zahl der göttlichen Offenbarung sein, mit der Bedeutung, daß die Fürbitte des Herrn nach allen vier Enden der Welt hin unumgrenzte Kraft ausüben soll. Auch damit, daß der Räuchaltar durch heiliges Salböl ausdrücklich zu einem kodesch kodaschim gesalbt wurde, und daß das Rauchwerk auch kodesch kodaschim hieß, sollte abgebildet werden, daß es sich nicht um gewöhnliche Gebete von Menschen, sondern um die allerheiligsten Gebete unsers Herrn Jesu Christi handelte. Die alten Orthodoxen deuten das Sittimholz des Altares mit seinem goldenen Ueberzug auf die göttliche und menschliche Natur Christi, wobei die Dauerhaftigkeit des Sittimholzes die Unverweslichkeit der letzteren abspiegeln solle. Wir würden lieber in dem Altar selbst, als der der Erde entwachsen ist, einen Typus der menschlichen Natur Christi sehen, auf deren Grundlage das Werk der Versöhnung vollzogen ist.

Zwischen den drei Altären der Stiftshütte war ein tief innerer

Zusammenhang. Alle drei wurden mit dem Sühnblute besprengt, die capporeth, der Rauchaltar und der Brandopferaltar; alle drei hatten ihre ohlah, ihren heiligen Opferbrand. Denn so wie das Verbrennen des Brandopfers ausdrücklich als ein hiktir, Räuchern — bezeichnet wird, so wird das Räuchern auf dem Räucheropferaltar umgekehrt als ein alah „Brandopferbringen" bezeichnet (Ex. 30, 9); und dies „Aufsteigende" ist im Heiligthum nicht minder als im Allerheiligsten und im Vorhof ein Symbol von der Himmelfahrt, dem Aufsteigen Christi zum Vater, vom Eingehen in das Allerheiligste auf Grund seines zuvor vergossenen Sühneblutes. Wegen dieser inneren Verwandtschaft mit dem Brandopferaltar, und der Gründung des Räuchopfers auf das vergossene Opferblut hieß denn auch der Räuchopferaltar nicht ein bamah, sondern ein misbeach, eine Schlachtstätte, und hatte, ähnlich dem Brandopferaltar, seine Hörner, die die Blutbesprengung empfingen. So ist es denn eine einige Sühnehandlung, durch welche die Versöhnung vollzogen wird, deren Erfüllung Paulus mit den Worten beschreibt: „Christus ist gestorben um unserer Sünde willen, auferstanden um unserer Gerechtigkeit willen, — derselbe ist eingegangen zur Rechten der Kraft Gottes, und vertritt uns dort mit seiner Fürbitte". Diese einzige Sühnehandlung zerlegt der Opfercultus in drei Momente; das Moment des Allerheiligsten ist der ewige allerheiligste Gnadenrathschluß des Vaters, daß er seinen Sohn geben wollte zur Versöhnung der Welt, das Moment des „Heiligen" ist der ewige Gehorsam des Sohnes, der ging, da der Vater ihn sandte; das Moment des Vorhofs ist der Sühnetod, den Christus auf Golgatha vor Aller Augen faktisch erlitten hat. Die sühnende Kraft dieses Vermittlungswerks vollzieht sich also, daß der Hohepriester sein Blut in das Allerheiligste trägt, und von da aus, nachdem er des Vaters Zorn gestillt hat, zuerst den Räuchaltar im Heiligen, und dann den Brandopferaltar im Vorhofe sühnt und heiliget, so daß auf beiden Gott angenehme oloth dargebracht werden können, und daß in Folge des Eingehens des Hohenpriesters Christi auch den durch ihn Erlöseten der Zugang zum Gnadenstuhl eröffnet ist.

§. 119. Deutung des Leuchters und seines Dienstes.

Bei der Deutung des Leuchters kann es nicht zweifelhaft sein, daß das Oel in den Lampen Sinnbild des h. Geistes ist. Zu den sehr zahlreichen Beweisstellen, die wir hierüber bereits oben (§. 88) beigebracht haben, fügen wir solche hinzu, in denen gerade die Siebenzahl brennender Lampen ausdrücklich auf den h. Geist gedeutet wird von der h. Schrift selbst. Sacharja sieht

(C. 4) ein Gesicht, einen Leuchter mit sieben Lampen, die aus den danebenstehenden zwei Oelbäumen gespeiset werden. Als er den Engel um die Deutung fragt, antwortet dieser: „Das ist das Wort des Herrn von Serubbabel, es soll nicht durch Heer oder Kraft, sondern durch meinen Geist geschehen.“ Das Oel des Leuchters mit sieben Lampen wird also mit direkten Worten auf den Geist Gottes gedeutet. Ebenso sieht Johannes in der Offenbarung (C. 1, 12) sieben goldene Leuchter, die den sieben Geistern Gottes (V. 4) entsprechen, und V. 20 auf die sieben Gemeinden gedeutet werden, welche als Lichtträger Zeugen sind von der Kraft des h. Geistes. Auch in Bezug auf die angefochtene Stelle Jes. 11, 2 müssen wir doch auch urtheilen, daß die Gründe für die Deutung auf siebenfache Offenbarung des h. Geistes den dagegen vorgebrachten zum mindesten das Gleichgewicht halten. Die sieben Säulen, auf denen die Weisheit ihr Haus gründete (Spr. 9, 1), dürften auch hieher zu ziehen sein. Diese sieben Flammen aber, in denen der h. Geist leuchtet vor Gottes Thron, die die Offenbarung als die „sieben Geister Gottes“ direkt bezeichnet (Offenb. 4, 5), werden mit dem Geiste Christi in ausdrückliche Beziehung gesetzt. Denn das geschlachtete Lamm, welches Johannes sah (Offenb. 5, 6), hat sieben Augen, „welches sind die sieben Geister Gottes“; wir dürfen daher auch die sieben Augen des Steins, den Sacharja (C. 3, 9) in unmittelbarster Nähe mit dem Gesichte der sieben Lampen schaute, als die Augen Christi des Ecksteins hieher ziehen.

So ist denn das „allerfeinste, völlig reine“ Olivenöl, welches in den sieben Lampen des siebenarmigen Leuchters brennt, ein Sinnbild des heiligen Geistes, und zwar nicht seiner salbenden, befruchtenden, segnenden, sondern seiner erleuchtenden Kraft, des Lichts, in dem wir das Licht schauen (Ps. 36, 10).

Von großer Wichtigkeit aber ist in Bezug auf die nähere Bestimmung der Symbolik des Leuchters auch dessen Gestalt. An demselben werden nicht blos der Stamm und die sechs Aeste (letztere als von dem Stamm ausgehende „Röhren“) ausdrücklich unterschieden, sondern der Stamm selbst heißt allein auch schon Menora der Leuchter, so daß in ihm der Siebenzahl der brennenden Lampen gegenüber die Einheit des Leuchters ihren bestimmten Ausdruck gefunden hat. Die Abhängigkeit der übrigen sechs Arme von dem Hauptstamm ist auch dadurch bezeugt, daß deren Lampen ihr Angesicht alle nicht nur nach dem Heiligthum, sondern auch nach der Lampe des Mittelstammes wenden müssen, nachdem sie selbst „aus einem Stück“, aus dem Mittelstamm hervorgetrieben worden sind. Auch trägt der Mittelstamm vier

Zierrathen von Blättern, Blüthen und Früchten, während die zu zween von ihm ausgesandten Aeste deren nur drei haben.

Dies Alles weist uns darauf hin, daß der Leuchter einen Baum darstellte, an welchem von einem Hauptstamm Aeste mit Blüthen und Früchten hervorwuchsen, deren Hauptfrucht das brennende Licht des heiligen Geistes sein sollte. Die Art des Baumes wird durch das Wort meschukkadim, „mandelförmig", auch näher bezeichnet; es war ein „Mandelbaum." Nun kann aber auch die Deutung keinem Zweifel weiter unterliegen. Mandelblätter, Blüthen und Früchte trug der wunderbare Stab Aarons, da er vor dem Herrn gelegen hatte, und dieser fruchtbare Mandelstab sollte ein Zeugniß dafür sein, daß Aaron das Amt vom Herrn empfangen habe (Num. 17, 16—24) vor seinen Brüdern." Ein „wackerer Stab" (wörtlich mackel schaked, Mandelstab) ist das erste Gesicht, welches der Herr dem Jeremias bei seiner Berufung (Jer. 1, 11) zeigt), und dem er selbst die Deutung giebt: „ich will wacker sein über mein Wort, daß ich es thue".

Der Mandelbaum des goldenen Leuchters ist also ein Abbild des Dienstes am Worte Gottes. In der Mitte der Aeste ist Christus selbst der Hauptast (gleich wie er (Apoc. 1) wandelt mitten unter den sieben Leuchtern), der in seinen Blüthen und Früchten die Vierzahl der göttlichen Offenbarung trägt, und von dessen Erlöserthum die vier Blüthenfrüchte der vier Evangelisten an seinem Stamme Kunde geben. Von diesem Hauptstamm gehen dann sechs Nebenzweige aus, sechs nach der Zahl der Arbeit in dieser Welt; alle aus dem Stamm hervorgewachsen, wie die Reben am Weinstock, und alle nur so lange Leuchter, als sie mit dem Mittelstamm zusammenhängen; je zwei herausgewachsen, wie der Herr seine Diener zu zween sandte; herausgewachsen aus einer am Stamme befindlichen Fruchtblüthe, selbst als Frucht des Baumes. Ihre Lampen, entsprechend dem Worte „Wer euch höret, der höret mich", brennen in gleichem Lichte mit dem des Hauptleuchters, aber sind doch gegen ihn gekehrt, weil nur in seinem Lichte wir das Licht sehen; alle sieben mit einander ein Ganzes bildend, zu dem Allerheiligsten gekehrt, zu dessen Ehren sie leuchten; auch die Seitenzweige geschmückt mit Blüthen und Knospen und Früchten, zum Zeichen, daß der Herr ihnen Aussaat und Erndte geben will, und daß sie, so wie sie mit ihm, dem Apostel Gottes, und Erzhirten als Mit-Apostel und Unterhirten Ein gleiches Amt tragen, also auch mit ihm gleiche Frucht bringen, daß sie in seinem Namen dieselben und größere Werke thun sollen, als er gethan hat. Darum sind sie,

im Zusammenhang mit dem Mittelleuchter, nicht schwache Menschen, sondern Botschafter an Christi Statt, denen er selbst die göttliche Dreizahl der Blüthenfrüchte als Zeugniß ihrer göttlichen Sendung aufgepräget hat.

Der Leuchter in seiner Gesammtheit ist das Bild der gesammten Gemeinde, als Zusammenfassung Christi mit seinen Jüngern. Die sieben Leuchter der Offenbarung werden daher auch als die sieben Gemeinden (Offenb. 1, V. 20) gedeutet, und jedes Glied der Gemeinde wird vom Herrn aufgefordert, sein Licht auf den Leuchter zu stellen (Matth. 5, 15), damit es das ganze Haus erleuchte, wie der Leuchter die ganze Stiftshütte. Wie im alten Bunde die Vertretung der Gemeinde durch die Amtsträger in den sieben Armen des Leuchters ihren symbolischen Ausdruck fand, so im neuen das allgemeine Priesterthum in der Selbstständigkeit der sieben Leuchter, von denen jeder einzelne (C. 2) als eine Gemeinde bezeichnet wird.

Die Amtsträger (zu denen Christus mit gehört) einerseits, und die Gemeinde in ihrer Gesammtheit und in ihren einzelnen Gestaltungen andererseits sind aber nur Träger des Lichts. Das Licht selbst ist der Geist Gottes, wie er hervorleuchtet zunächst im Worte Gottes, sodann in dem Wandel der Gläubigen. Das Wort Gottes ist nach Ps. 119, 105 eine Leuchte für unsere Füße (Spr. 6, 23). Dieses Worts Verkündiger sind „die heiligen Männer Gottes", welche reden, getrieben vom heiligen Geiste (2. Petr. 1, 21; cf. Jes. 61, 1; 34, 16; 2. Sam. 23, 2). Nachdem sie selbst „erleuchtet" sind und „theilhaft geworden des h. Geistes" und des „guten Worts" (Hebr. 6, 4), ist ihr Wort und Zeugniß auch für andere eine brennende Leuchte (Ex. 18, 20; 2. Cor. 4, 4; Eph. 3, 9; cf. Richt. 13, 8; 2. Kön. 12, 2; 17, 27), und sie haben die Aufgabe, auch ihre guten Werke, die sie vor Gottes Angesicht, in Kraft des h. Geistes thun, als ein Licht leuchten zu lassen vor allen Menschen, zu einem Zeugniß Matth. 5, 14—16. Auf diese Weise wird dann die ganze Gemeinde, deren Stamm und Mittelpunkt Christus selber ist, ein Baum, der wächst und blüht zu Ehren des Herrn (Apg. 6, 7; 12, 24; cf. 1. Cor. 3, 6. 7; Jac. 1, 21; Hebr. 6, 4; 1. Petr. 1, 23) und seine „Früchte der Gerechtigkeit" zeitigt (Jes. 32, 17; Phil. 1, 11; Jac. 3, 18; Hebr. 12, 11), vgl. Jes. 61, 3; Ps. 92, 13 f.; Spr. 11, 28. 30.

Der Leuchter entspricht also, ebenso wie der Altar, der dreifachen Mittleraufgabe des Herrn, zuerst darin, daß er das eduth, das Zeugniß des Herrn, welcher aus seinem unnahbaren Heiligthum heraus sich offenbart, durch das Licht des h. Geistes, durch

die Offenbarung im Worte denen, die draußen sind, kund thut; zum andern darin, daß er Christum als Amtsträger und als Träger seiner Amtsträger abbildet, die Gottes Gnadenrathschluß aus dem Heiligthum der Gemeinde offenbaren und dieselbe also erleuchten mit dem Worte Gottes, und zum dritten darin, daß er die erleuchtete Gemeinde, in deren Mitte Christus selber als Haupt, und darum auch als vornehmstes Glied wohnt, in ihrer Gesammtheit darstellt, die ihr Licht leuchten lassen soll vor Gottes Angesicht.

§. 120. Deutung der Schaubrode.

Das Brod auf dem Schaubrodtische hieß lechem happanim, Angesichtsbrod (Ex. 35, 30—35 f.), und um des Brods willen auch der Tisch schulchan happanim, Angesichtstisch. Das will mehr sagen, als daß der Tisch mit dem Brod vor Gottes Angesicht gestanden habe; und der Ausdruck lechem panim lephanai (Ex. 25, 30) enthält keineswegs eine Tautologie, als sei lephanai nur Erklärung des panim. Das lephanai „vor meinem Angesicht", als Bezeichnung des örtlichen Verhältnisses, in dem die Geräthe des Heiligthums zur Bundeslade und dem Vorhang standen, wird gleichmäßig von allen dreien, Altar, Leuchter und Tisch, gebraucht. Wenn daher vom Tisch, und zwar nur vom Tisch, und dem darauf liegenden Brod das panim als stehende Bezeichnung gebraucht wird, ja wenn diese noch neben dem lephanai festgehalten wird, so ist damit gesagt, daß zwischen dem Angesicht Gottes (welches durch seine Gegenwart auf dem Gnadenstuhl dargestellt ist) und diesem Brod ein engerer, nicht blos localer, sondern verwandtschaftlicher Zusammenhang stattfindet.

Dieser Zusammenhang kann in zweifacher Weise gedacht werden. Entweder so, daß das lechem happanim ganz in derselben Construction wie Jes. 63, 9 maleach panim, der Angesichtsengel (cf. Ex. 33; 14. 15; Deut. 4, 37), den Herrn Christum darstellen solle, der als Ebenbild und Angesicht Gottes (Col. 1, 15; 2. Cor. 4, 4. 6), als Abspiegelung und Abglanz des göttlichen Wesens in den Tod dieser Welt hineinstrahlend, für sie das Brod des Lebens wird; als welches Christus, der aus dem Brodhause (Beth-lechem) entsprossene, sich selbst zu erkennen giebt Joh. 6, 51: — Oder so, daß Christus das dieser Erde entsprossene Waizenkorn mit dieser seiner irdischen Natur auch die Natur des Angesichts Gottes vereinigt, und diese Vereinigung symbolisch im Heiligthum also darstellt, daß aus dem Volke Israel entnommenes Brod (Symbol seiner wesentlichen

irdischen Natur) eine ganze Woche, also eine Fülle der Zeit hindurch mit Einschluß des Sabbaths der Ewigkeit vor Gottes Angesicht liegend, mit dessen Kraft und Herrlichkeit durchschwängert, sich seinem Volke als Speise und Brod des Lebens darbietet.

Beide Deutungen schließen einander nicht aus, sondern ergänzen einander so, daß die erstere mehr die göttliche, die zweite mehr die menschliche Seite von der gottmenschlichen Person Christi betont, welcher als Verbindung beider Brod und Leben der Welt ist. Daß wir aber das Brod prinzipaliter auf Christum deuten, dazu nöthigt uns einestheils seine Bezeichnung als kodesch kodaschim, anderntheils die von uns oben festgestellte Symbolik des Heiligen, als des Orts der Darstellung von Christi Mittleramt, und drittens die Correspondenz mit den beiden anderen Geräthen des Heiligen, dem Altar und dem Leuchter, welche, wie wir sahen, unzweifelhaft auf Christum zu deuten sind.

Durch die Schaubrode wird also ein drittes wesentliches Moment in dem Mittlerwerke dargestellt, nämlich, daß zur Wiederherstellung der verlorenen Gemeinschaft zwischen dem heiligen Gott und der sündigen Welt es nicht blos der sühnenden und fürbittenden Thätigkeit Christi des Hohenpriesters, nicht blos der erleuchtenden Thätigkeit des h. Geistes im Worte, sondern auch der Mittheilung der göttlichen Lebenssubstanz bedarf, um der durch die Sünde in Todesverderben gerathenen Gemeinde neue himmlische Lebenskräfte zuzuführen. Und diese Nahrungssubstanz des neuen Lebens in Gott ist Christus selbst, welcher in geistlicher Weise durch seine im Glauben erfaßte Menschwerdung und Mittlertod (Brod- und Wein-*Darstellung*) und in geistleiblicher Weise durch das Sacrament seines heiligen Leibes und Blutes (Brod- und Wein-*Spendung*) das Brod wird, das der Welt das Leben giebt.

Beim Brodopfer des Heiligthums sind drei Momente ins Auge zu fassen. Das Darbringen und Auflegen, das Liegen vor dem Herrn, und das Essen durch die Priester. Alle drei sind miteinander heilige Opferhandlungen, von denen keine übersehen werden darf.

Das Darbringen geschah also, daß Israel aus seiner Mitte das Brod vor Gott stellte, und der Priester dasselbe auf den dazu bestimmten Tisch in gottvorgeschriebenen Reihen vor Gott ausbreitete. Der Schaubrod*tisch*, obgleich als solcher nur um der Brode willen aufgestellt, ist doch auch nicht ohne wichtige symbolische Bedeutung. „Dem Orientalen weist der bereitete Tisch und das Essen an demselben auf ein Freundschaftsverhältniß, auf Vertraulichkeit und innige Verbindung sowohl der Essenden

untereinander, als mit dem, der den Tisch bereitet hat, hin; das miteinander zu Tische Sitzen ist Zeichen des Bundes" (Luc. 15, 2) (Bähr I. 434). Der im Heiligthum zugerichtete Tisch ist ein heiliges Gast- und Bundesmahl, welches der Herr seinem Volke bereitet, und denen unter ihnen, die zu ihm zu nahen werth erachtet sind, den Priestern, zur Speise an seinem heiligen Sabbathtage darbietet. Bezeugung des Bundes, der zwischen Gott und seinem Volke wieder geknüpft war, ist der zugerichtete Tisch. Daß das reihenweise Auflegen der Brode ein wesentliches Characteristicum sei, wird daraus erkannt, daß das Brod davon den Namen lechem hammaareketh, Reihenbrod, erhielt. Es soll bezeugen, daß alles bundesmäßige friedliche Verkehren Gottes mit seinem Volke nach gewisser Ordnung (die Zwölfzahl weist hin auf die Ordnung der 12 Stämme Israel, und der 12 Apostel, die auf den Stühlen dieser Stämme zu sitzen bestimmt sind) sich vollzieht. Eben so befahl der Herr Christus den Fünftausenden, die er mit Brod in der Wüste speisete, daß sie schichtenweis sich lagerten, während die Apostel das Brod unter sie vertheilten. Die reinliche liturgische Ordnung bei der Verwaltung des Sacraments, die Ordnung in der Heilslehre, in den fünf Hauptstücken des Katechismus ist eine Erfüllung der maareketh auf dem Schaubrodtisch. Der Tisch selbst deutet an, daß nur auf der von Gott gebotenen Unterlage der geschichtlichen Entwicklung und gottesdienstlichen Ordnung des Volkes Israel die Spendung der Gnadenmittel vollzogen werden könne. Die Zwölfzahl der Brode bedeutet sowohl, daß ganz Israel Christum als aus ihrem Fleisch und Blut hervorgegangen vor Gott darstellen solle, um ihn durch Gottes Gnade als Lebensbrod aus der Hand des Herrn wieder zu empfangen, als auch, daß auch für ganz Israel, für die Gesammtheit des Reiches Gottes, nicht blos, wie man sonst hätte denken können, für die essenden Priester aus Aarons Familie, himmlisches Lebensbrod im Heiligthum des Mittlers bereitet werde.

Das Liegen der Brode vor dem Herrn dauerte eine ganze Woche, d. h. einen Zeitraum, in dem nicht nur die Arbeitszeit der Welt, sondern auch die Ewigkeit der heiligen Sabbathruhe enthalten ist, also eine Ewigkeit, die die Zeit einschließt. Dies Liegen bedeutete, daß der eingeborene Sohn „in des Vaters Schoß" ist. Denn wie das Brod vor dem Allerheiligsten mit Gottes persönlicher Nähe und der Ausstrahlung seines Angesichts durchleuchtet und durchdrungen wird, und daher nicht mehr blos menschliches Brod bleibt, sondern gottmenschliches wird, also war der Herr Christus nur dadurch, daß er sowohl wahrer Gott, als

auch wahrer Mensch ist, geeignet, die Speise zu sein für das Leben der Welt. Daß der Herr Jesus, sowohl vor als nach seiner Menschwerdung, in der Ewigkeit, die der Erdenzeit vorangeht, und in der Ewigkeit, die ihr folgt, mit Gott in engster Gemeinschaft ist, daß er auch während der Zeit seines Erdenlebens in des Vaters Schoß war, wird dadurch abgebildet, daß das Brod an einem Sabbather auf den Tisch gelegt, und nachdem es die sechs Tage dort gelegen, an einem Sabbather herabgenommen und den Priestern zur Speise dargeboten wurde.

Das Essen der Schaubrode bedeutete, daß das priesterliche Gottesvolk eine Speise habe, die die Welt nicht versteht, nämlich himmlische durchgottete Speise, Christum selbst, dessen Menschwerdung und Versöhnungstod im Glauben geistlich, und dessen Leib und Blut im Sacramente geistleiblich gegessen wird. Der Weihrauch, der auf den Broden lag, und den man opferte, wenn die Brode gegessen wurden, bezeichnet die heiligende Kraft der Fürbitte des Herrn Jesu, der sich durch sein Gebet heiliget zur Lebensspeise für uns, und auch die Gebete, die die Heiligen dankend bringen, wenn sie an der Tafel des Herrn gesättigt und mit neuen Kräften himmlischen Lebens begabet werden.

Die drei Geräthe des Heiligthums mit ihren entsprechenden Opferhandlungen bildeten also ab, daß Christus der ewige Mittler durch Gebet und Blutsühne das Werk unserer Versöhnung vollbringt (Altar) und die Früchte desselben durch die Gnadenmittel von Wort (Leuchter) und Sacrament (Schaubrodtisch) den Menschen spendet; und daß er die also Berufenen als ihr Mittler und Vertreter in das Heiligthum Gottes führt, damit sie dort als versöhnte Glieder Christi Gott preisen mit ihrem Gebet (Rauchaltar), Bekenntniß und Wandel (Leuchter) und seligem Genuß seiner himmlischen Güter (Schaubrodtisch).

Der Dienst im Heiligen erweist sich in allen Stücken als innerlich zusammenhängend mit dem Dienst im Vorhof, den er in potenzirter Gestalt darstellte. Das Blutsprengen des Brandopferaltars potenzirte sich in der Blutsprengung am Rauchaltar; die aus dem haktir und olah zusammengesetzte Handlung des Opferbrandes potenzirte sich in dem haktir am Rauchaltar und in der olah des Leuchters; das Speisopfer des Vorhofs potenzirte sich in den Schaubroden, und das Opfereffen des Dankopfers in dem Essen der Schaubrode von Seiten des Priesters.

Erläuterungen.

§. 121. Die abweichenden Meinungen der Neueren.

Der von uns gegebenen Deutung der Opfer des Heiligthums, welche in ihren wesentlichen Grundzügen die altkirchliche ist, steht die

fast einstimmige Meinung der Neueren gegenüber, die in den unblutigen Opfern des Heiligthums principaliter die auf die vorher erlangte Blutsühne aufgebaute höhere Stufe des heiligen Dienstes erkennt, den die wahrhaft gläubige Gemeinde als Volk Gottes ihrem Herren leistet.

Delitzsch z. B. sagt (359): „Die Schaubrode, eine dankbare Gabe der zwölf Stämme von dem ihnen beschiedenen Segen, liegen auf dem Tische, daß der zwischen dem Cherubim Thronende sie schaue."

Kahnis (p. 273): „Die drei Geräthe des nur den Priestern zugänglichen Heiligen repräsentiren Israel als ein Priestervolk, welches sich Gott im Leuchter als ein vom heiligen Geist, dessen Symbol das Oel ist, erleuchtetes Volk, im Weihrauchaltar als ein Volk des Gebetes (Ps. 141, 2; Offenb. 5, 8), in dem Schaubrodtische als ein Volk getreuer Werke im Anbau des Reiches Gottes darstellt."

Kliefoth (114 f.): „Der Dienst des Heiligen ist nur eine potenziirte, voll ausgebildete Minchah" ... „Auf dem Rauchaltar durfte nach 2 M. 30, 9 weder blutiges, noch Trank- oder Speisopfer gebracht werden" ... „Wer im Heiligen Brod, Oel u. s. w. darbringt, hat den Vorhof durchschritten, das sühnende Opfer hinter sich, ist als ein Heiliger Gottes gesetzt und gedacht; daher erscheint die Minchah des Heiligen ohne ein vorgängiges blutiges Opfer, als selbstständig. ... Der die Minchah des Heiligen Darbringende ist niemals ein Einzelner ... sondern immer nur das Volk Gottes in seiner Idealität ... im Heiligen werden nicht einzelne Minchoth geopfert, sondern der Dienst des Heiligen ist ein continuirlicher, die beständige Minchah, die unaufhörliche Selbstdarbringung des heiligen Volks ... im Vorhofe wird ein heiliges Volk geschaffen, und im Heiligen thut es als ein heiliges seinen reinen und unbefleckten Gottesdienst. ... Obwohl der Rauchalter geheiligt ist durch das Blut sühnender Opfer, so ist doch dies Blut nicht auf ihm geflossen ... Der Dienst am Rauchaltar ist nichts Anderes als der ununterbrochene Gottesdienst, welcher das durch das blutige Opfer entsündigte und geheiligte Volk Gottes unablässig in allen seinen Thaten vor Gott thut ... Das Brod bedeutet hier (im Heiligen) nichts Anderes, als, was es in der Minchah bedeutet: es stellt Alles dar, was der Darbringende hat, thut und alle seine Werke und deren Frucht, sein gesammtes Thatleben. Die Darbringenden aber sind hier die Kinder Israel, das heilige Volk als Ganzes ... Das heilige Bundesvolk in seiner Gesammtheit nach seinen zwölf Stämmen bringt hier alle seine heiligen (ungesäuerten) Werke und deren Frucht seinem Gott dar, giebt sich hier mit Allem, was es hat und thut und ist, seinem Gott hin, und zwar allezeit, unablässig ... Und Gott läßt die Brode vor seinem Angesicht liegen sieben Tage: Gott sieht mit Wohlgefallen herab auf die Werke seiner Heiligen, und nimmt sie an, genießt ihrer, segnet sie, indem er wohlgefällig auf sie herabblickt ... Gott behält diese Brode nicht, sondern läßt sie von den Priestern Namens des Volks essen, und speist also das Volk an seinem Tisch mit ihren eigenen Werken ... Denn die Werke, welche die Heiligen Gott zu Dienst vor dem Angesicht Gottes thun, kehren mit dem Segen Gottes zu ihnen zurück; das Volk Gottes lebt durch Gottes segnende

Güte in leiblicher und geistlicher Beziehung von seinen Werken ... Der Leuchter mit seinen lichtgebenden Lampen ist das Volk Gottes, sofern es Inhaber des göttlichen Offenbarungsworts, und dadurch Träger der göttlichen Wahrheit und Erkenntniß ist ..."

„Fassen wir (S. 121) nun aber das Einzelne zusammen, so verstehen wir, was der Dienst des Heiligen bedeutet: das Volk, entsündigt und geheiligt durch den Dienst des Vorhofs, giebt sich in demselben mit all seinem Haben, Thun und Denken Gott, Seinem Wort und Geist im Gebet hin, um von ihm erleuchtet und zu allem guten Werk fruchtbar gemacht zu werden, und mit aller Erkenntniß und gutem Werk geschmückt vor ihm zu erscheinen. Womit denn ohne Ausführung klar ist, daß wir in dem Dienst des Heiligen die vollste, ausgebildetste Form des unblutigen, eucharistischen Opfers haben, weil die Idee dieses Opfers sich geradezu in ihm erfüllt."

In einem auffallenden, für uns unlösbaren Contrast mit dieser Ausführung steht die Behauptung Kliefoth's (217), daß „die beständige minchah des Schaubrodtisches das Opfer der Frucht ihrer Werke darstellte, während das *Essen* der süßen Brode, wie alles Opferessen auf *das Abendmahl* hinausdeutet."

Kurtz ist in seiner Darstellung des Heiligthums-Opfers, im Gegensatz zu seiner sonstigen Weise, außerordentlich knapp. Die an ihm gewohnte, oft schlagende, tief eingehende Argumentation, die uns auch in den Punkten, wo wir über die Resultate anderer Ansicht sind, Achtung abnöthigt, vermissen wir hier gänzlich, und bisweilen nehmen wegwerfende Urtheile die Stelle ein, wo man Gründe erwartete. Er lehrt etwa Folgendes:

„Das Heilige (S. 271) repräsentirt ein Stadium der Heilsgeschichte, das die große That stellvertretenden Leidens für die Sünden der Welt hinter sich liegen hat, und das nur noch der persönlichen Aneignung der Sühnekraft des vergossenen Blutes bedarf ... Jene (die Fleischgabe im Vorhof) repräsentirt die Selbsthingabe der Person als einer zu heiligenden, diese (die Gabe des Heiligen) die Selbsthingabe der Früchte ihrer Heiligung, der Ergebnisse ihrer geheiligten Lebens- und Berufsthätigkeit. Indem nun im Heiligen bloß letztere, nicht aber die erstere aufgestellt wird, spricht sich der Gedanke aus, daß das Heilige einen Standpunkt der heilsgeschichtlichen Entwicklung repräsentirt, auf welchem die persönliche Selbsthingabe nicht mehr der ausdrücklichen Repräsentation bedarf, und nur die Früchte und Resultate der Lebens- und Berufsthätigkeit ihre lebens- und thatkräftige Existenz zu bezeugen brauchen" ... „Das (die Zuthat von Oel und Weihrauch beim Opfer des Heiligen) heißt, auch jetzt noch bedürfen die darzubringenden Werke der Heiligung der Mitwirkung des Geistes Gottes, der Dauerhaftmachung durch das Salz des Bundes Gottes, der Darbringung in Begleitung des Gebets. Aber daneben brennt der Weihrauch auch selbstständig und beständig auf dem Rauchaltar und bezeugt, daß das Leben und Weben der Heiligen Gottes ein beständiges Gebet, ein Beten ohne Unterlaß ist, und ein Beten, das keiner besonderen Veranlassung bedarf, sondern als das Athmen des Geistes eine eben so natürliche,

nothwendige und unablässige Lebensthätigkeit desselben ist, wie das Athmen der Lunge dem Leben des Leibes. Und auf dem Leuchter brennt die ganze Nacht hindurch das Oel des der Gemeinde innewohnenden Geistes Gottes, das Wort des Herrn bewahrheitend: Ihr seid das Licht der Welt."

Nachdem er dann die Einzelheiten der Heiligen-Opfer etwas näher beschrieben, schließt Kurtz (275): „Nichts ist gewisser, als daß alle drei Darbringungen des Heiligen entweder mit Bähr, als von Gott ausgehende Gaben für das heilige Volk, oder aber alle drei als Darbringung des heiligen Volkes für Jehovah angesehen werden müssen. Das ist wenigstens eine Forderung „protestantischer" Hermeneutik und wirklich eine „sententia communis" protestantischer Symbolik." Die drei Darbringungen des Heiligen charakterisiren also das priesterliche Volk auf der Stufe der Heilsentwicklung, welche diese Abtheilung der Wohnung Jehovah's repräsentirt, als ein Volk unablässigen Gebets, welterleuchteter Erkenntniß und erfolgreicher Berufsthätigkeit."

Während die Vorgenannten fast lediglich sich beschränken, ihre Ansicht als unbewiesene selbstverständliche Behauptung hinzustellen, finden wir bei Hengstenberg (B. 644—649) wenigstens Andeutungen zum Beweise dieser auch von ihm getheilten Anschauung. Die beigebrachten Argumente, obgleich wir sie bei näherer Betrachtung nicht als durchschlagend erachten können, dürfen wir nicht unerwähnt lassen.

„Die Bedeutung des Räucheraltars (644) ist gar keinem Zweifel unterworfen. Er bezeichnet das Volk des Bundes als das Volk des Gebets, rief Israel laut das: „Betet ohne Unterlaß" zu. Der angezündete süß duftende Weihrauch ist in der Schrift das stehende Symbol des Gebets der Gläubigen, welches lieblich vor Gott ist . . . (645) „Der Leuchter, als Träger des Geistes Gottes kann nur die Gemeinde Gottes, das Bundesvolk, bezeichnen. Ebenso auch das Licht; es kann nur die Wirkungen des Geistes Gottes bezeichnen, das geistliche Licht, welches die geisterfüllte Gemeinde in die umgebende Finsterniß ausstrahlt. Das Symbol sagt zunächst aus, was die Gemeinde Gottes, falls sie ihrer Idee entspricht, ist, damit aber zugleich, was sie sein soll . . . (647). „Folgende Punkte müssen in Bezug auf den Schaubrodtisch zum Voraus (?) als feststehend und die Criterien für die Richtigkeit der Auslegung bildend bezeichnet werden: 1) Dies Symbol kann nicht verheißende, sondern nur paränetische Bedeutung haben, nicht abbilden, was Gott der Gemeinde gewähren will, sondern nur, was die Gemeinde Gott darbringen soll. Darauf führt schon der Name der Brode, Brod des Angesichts lechem happanim, den man um so weniger (wie Bähr thut) willkührlich drehen und deuten darf, da der Text selbst, wo er zuerst vorkommt, eine authentische Erklärung desselben giebt. Das Brod heißt nach Ex. 25, 30 Brod des Angesichts, weil es von dem Volk beständig vor Gott, liphne Jehovah niedergelegt wird. Ferner als Gabe der Kinder Israel an Gott (nicht Gottes an Israel) werden die Brode ausdrücklich bezeichnet in Lev. 24, 8: „an jedem Sabbath soll man's darbringen vor den Herrn beständig, von Seiten der Söhne Israels ein ewiger Bund." Endlich die Brode wurden

durch Gebet, in seiner alttestamentlichen Verkörperung im Weihrauch, feierlich Gott geweiht und dargebracht (Lev. 24, 7); ja die Brode selbst wurden als Opfer betrachtet. Daß mit dem Weihrauch gleichsam die Brode selbst verbrannt wurden — geistlich genommen — geht aus V. 9 hervor, wo die Brode als Feuerungen bezeichnet werden ... (649): „Hiernach wird folgende Ansicht als die richtige erscheinen. Die Brode, deren Zwölfzahl sich auf die zwölf Stämme bezieht, entsprechend der Zwölfzahl der Edelsteine im Brustschildlein des Hohenpriesters, und der Wein sind wirklich die Nahrung, welche Israel seinem Könige darbringt; aber dieser König ist ein geistlicher, himmlischer; so muß auch die Nahrung, welche ihm unter der Form der leiblichen dargebracht wird, eine geistliche sein. Als die Seele des Brods und Weins nun betrachten wir die guten Werke. Der Bitte an Gott: Unser täglich Brod gieb uns heute, und der Verheißung, auf der sie beruht und sich gründet, geht, wie Gott nie verlangt, ohne zu geben, aber auch nie giebt, ohne zu verlangen, die Anforderung Gottes zur Seite: Mein täglich Brod gieb mir heute; und dieser Anforderung wird genügt, wenn die Gemeinde, fleißig in guten Werken, Gott dasjenige darbringt, wozu er Kraft, Segen und Gedeihen gegeben ... Die Schaubrode waren die stehende minchah der ganzen Gemeinde."

§. 122. Widerlegung der neueren Deutung.

Wie einzelne Punkte aus der modernen Deutung des Heiligthum-Opfers mit den von uns oben hingezeichneten Ideen übereinstimmen, und darum auch von uns aufgenommen sind, das bedarf keines Nachweises. Aber der ganzen modernen Grundanschauung und Tendenz, die Handlungen im Heiligen principaliter von Christo ab- und auf die Werke der Frommen hinzudeuten, stehen doch sehr gewichtige Gründe entgegen.

a. Zunächst müssen wir die Unzulänglichkeit der für diese Meinung beigebrachten Argumente constatiren. Wenn die Bähr'sche Deutung des Namens „Brod des Angesichts" als „Brod, durch dessen Genuß wir Gottes Angesicht schauen", auch willkührlich und unhaltbar ist, so sind damit, daß Kurtz nur diesen unhaltbaren Theil der Bähr'schen Ansicht zurückweist, und die haltbaren Momente derselben mit Stillschweigen übergeht, diese noch nicht mit widerlegt. Die Parallele zwischen maleach panim und lechem panim ist so sicher zulässig, als Christus beides sowohl maleach als lechem Gottes in der Bibel völlig unzweifelhaft genannt wird; während man andererseits nach irgend einem Grunde aus der heiligen Schrift, die armen Werke der im Gnadenbunde stehenden versöhnten Heiligen als „allerheiligste" Nahrung Gottes zu deuten, wohl vergeblich suchen soll. Warum aber, wenn lechem panim wirklich (was wir, wie wir oben gezeigt, nicht zugeben) nichts weiter hieße als „lechem ascher liphne Jehovah", warum soll Christus, als der beständig vor dem Angesicht des Vaters ist, und der gerade von wegen dieses Seins in Gemeinschaft mit Gott das Brod der Welt ist, nicht zum mindesten ebenso gut den Namen lechem panim führen, als unsere Werke? — Daß ferner die Brode eine Gabe der Kinder Israel

waren, steht doch nicht im Geringsten im Widerspruch mit der Annahme, daß sie sacramentliche Speise für Israel waren. Waren nicht die Dankopfer, die Israel als Mahlzeit verspeiste, auch zuvor ein dargebrachtes Opfer? War nicht auch jedes Sündopferthier solch „Dargebrachtes"? Hengstenberg selbst (D. S. 29) erklärt es für wünschenswerth, daß der Opferbegriff im evangelischen Cultus „zu seinem Rechte" komme; dazu „wäre zu wünschen, daß dem Abendmahl, durch welches wir dies Opfer in uns aufnehmen, eine Handlung voranginge, durch welche wir es der zürnenden Majestät darbieten." Die Idee des Offertoriums von dargebrachten Gaben beherrschte die Abendmahlslehre der ersten Jahrhunderte; wie soll also der offertorische Charakter der Schaubrode ein Hinderniß sein zu ihrer Deutung auf das heilige Sacrament? — Daß Brod und Wein Symbol der Nahrung waren, geben wir zu. Wo steht aber geschrieben, daß sie gerade principaliter zur Nahrung für Jehovah bestimmt waren? Das ische jehovah bei den Schaubroden, welches wirklich in den Opferbrand kam und also Feuerbrod für den Herrn wurde, war nur der Weihrauch; sämmtliches Brod der Schaubrode ist ausschließlich Nahrung der Priester, die sich doch sicherlich nicht an ihren eigenen Werken satt essen sollten; ein Trankopfer vom Wein auf den Rauchaltar zu bringen, war aber direkt verboten. Nahrung war es, was auf dem Schaubrodtisch stand, aber Nahrung für das Volk Gottes, nicht für Jehovah.

b. Je hinfälliger die Gründe für, desto gewichtiger sind die Gründe gegen die moderne Auffassung des Heiligthum-Opfers.

aa. Zunächst müssen wir, so weit verbreitet dieser Irrthum auch ist, es als eine unbegründete Willkührlichkeit bezeichnen, daß der Dienst im Heiligen ein unblutiges Opfer genannt wird, im Gegensatz zu dem blutigen Opfer des Vorhofs. Bei der Blutmanipulation war die Besprengung das wichtigste Moment; ihre Potenzirung war das Bestreichen der Hörner des Altars. Im Heiligthum aber fehlt die Blutbesprengung so wenig, daß vielmehr bei jedem Sündopfer des Priesters oder der Gemeinde (Lev. 4, 6. 17) siebenmal gegen die Parocheth gesprengt wurde; die Bestreichung der Hörner des Rauchopferaltars geschah außer bei jenen Sündopfern alle Jahr am Versöhnungstage, und zwar „lekapper alav", nicht etwa, um den Rauchopferaltar blos zu reinigen, sondern um einen wirklichen Sühneakt zu vollziehen. Mit diesem Argument, an welchem Kliefoth ziemlich rasch vorübergeht, sucht Kurtz sich abzufinden mit den Worten (271): „Zwar wird das sühnende Blut in das Heilige gebracht . . . aber das, wodurch das Opferblut zum sühnenden Blut tauglich gemacht worden ist, Handauflegung und Schlachtung gehört auch in diesen Fällen dem Vorhofe an." Aber konnte denn je schicklicher Weise der Akt der Schlachtung (und damit auch der voraufgehende der Handauflegung) im Heiligthum selbst vollzogen werden? durfte denn der das Opfer bringende israelitische Laie überhaupt das „Heilige" betreten? Und waren nicht Handauflegung und Schlachtung im Vergleich zu der Blutbesprengung völlig untergeordnete Momente? Und würde nicht, wenn Kurtz Recht hätte, auch die Blutsühne des Allerheiligsten, dieser Centralakt aller Blutsühne, von gleichem Einwande getroffen? Nicht Handauflegung und

Schlachtung, sondern die Sacramentsworte des Herrn Lev, 17, 11 verliehen dem Blute sühnende Kraft, und nur die Blutsprengung setzte diese sühnende Kraft in Wirksamkeit. Unverständlich ist es uns geblieben, wenn Kurtz fortfährt: „Das Heilige repräsentirt ein Stadium der Heilsgeschichte, das die große That stellvertretenden Leidens für die Sünden der Welt hinter sich liegen hat, und das nur noch der persönlichen Aneignung der Sühnekraft des vergossenen Bluts bedarf" — Wird nicht gerade die persönliche Aneignung der Sühnekraft des Opferbluts durch die Handauflegung gewirkt, die nicht im Heiligen, sondern im Vorhofe geschah? Wir bleiben also dabei, daß der Dienst im Heiligen gerade eben so gut wie der im Vorhof aus blutigen und unblutigen Opfern bestand, und daß sich daher der prinzipielle Unterschied beider nicht so darstellen läßt, als habe das Heilige das Stadium der Blutsühne bereits hinter sich. Mit diesem Moment fällt aber die eigentliche Grundlage der modernen Deutung.

bb. Nach der neueren Deutung soll das das Opfer im Heiligthum darbringende Subject auf einer höheren Stufe der Heilsgnade sich bereits befinden, das Stadium der Blutsühne bereits hinter sich haben, ein bereits durch das Blut Geheiligter sein. Aus diesem Grunde sollte nicht das Volk, sondern der Priester allein im Heiligthum der Darbringende sein. Wäre diese Anschauung richtig, so müßten die im Heiligthum zu bringenden Opfer gerade doch Gaben sein, die die Priester als solche darbrachten. Im Gegensatz hierzu aber erfahren wir, daß die Priester diese Materialien nehmen sollen „meeth b'ne Jisrael", „von den Söhnen Israel", so daß das eigentlich darbringende Subject doch wieder nicht der eine höhere Stufe der Heiligung repräsentirende Priesterstand, sondern die noch auf der niederen Stufe steheuden „Söhne Israel" waren, während die Priester einfach Empfänger und Nutznießer des Dargebrachten sind.

cc. Wie wenig gerade bei diesem Opfer die Selbstdarbringung des Geheiligten das Charakteristische war, erhellt aus der Art, wie das Material zum Heiligthum beschafft wurde. Die Opferthora selbst giebt hierüber keine Bestimmungen, sie bewegt sich nur in den allgemeinsten Ausdrücken „lakachtha", „natattha" ꝛc. Dagegen bei Nehemia (10, 33. 34) finden wir die Nachricht, daß die Fürsten im Volk „ein Gebot ausgehen ließen, daß ein Jeder jährlich $\frac{1}{3}$ Sekel geben sollte zum Dienst (abodah) am Hause des Herrn, nämlich zu Schaubrod, zu täglichem Speisopfer, zu täglichem Brandopfer des Sabbaths, der Neumonde und Festtage und zu dem Geheiligten und Sündopfer, damit Israel versöhnet werde, und zu allem Geschäft (kol meleketh) des Hauses Gottes." Aus einem ganz allgemeinen Fonds also wurden alle Kosten bestritten für den Tempeldienst, z. B. auch die das Gegentheil einer freiwilligen Selbsthingabe repräsentirenden Sündopfer, bei denen nur eine minchah gebracht werden durfte, dazu aber alle abodah und alle meleketh des Hauses Gottes, also Reparaturkosten, Beschaffung des Holzes für die Opfer, des Wassers ꝛc. Und die aus diesem allgemeinen Sekel bezahlten Schaubrode, die nicht einmal korbanim hießen, sollten vor anderen Opfern die potenzirte Selbsthingabe der potenzirt Heiligen in

Israel abbilden? Diese sollten principaliter den Charakter der Gabe tragen? Sie sollten als „Gabe Israels" nicht Abspiegelung der Gabe Gottes an sein Volk sein können, während das aus demselben Sekel beschaffte Sündopfer doch unbezweifelt ein Typus Christi, und dessen Blut (Lev. 17, 11) eine Gabe Gottes war für sein Volk?

dd. Wenn das das Opfer des Heiligthums bringende Subject ein solches war, welches „das sühnende Opfer hinter sich" hatte, als was für ein Subject ist dann derjenige zu erachten, der im Vorhof seine Brand- und Dankopfer oder seine Speisopfer brachte? Hatte der denn das sühnende Opfer nicht hinter sich? Wurde nicht jedes eucharistische Opfer im Vorhof auf Grund der voraufgegangenen Blutsühne gebracht? Wo will man also einen Unterschied auffinden zwischen dem Opfersubject des Vorhofs und dem des Heiligen? Sollte das etwa der Unterschied sein, daß im Vorhofe nur das heilige Volk erst zu einem heiligen gemacht werden sollte? Aber diente das Volk nicht auch schon als ein heiliges im Vorhof? Ja hatte es nicht bereits in der Bundesmahlzeit Krone und Siegel seines heiligen Charakters und seines heiligen Dienstes? Welche Gnadenordnung liegt überhaupt der Anschauung zu Grunde, daß es auf Erden eine Stufe der Heiligung gebe, auf der man die tägliche Opfersühne nicht bedürfte? Muß nicht der alte Adam täglich mit Christo sterben, täglich in Christi Blut gereinigt werden? Und bedarf nicht gerade derjenige, der in der Heiligung den höchsten Grad erlangt hat, noch in besonderem Maße der Blutsühne des Herrn? Und hinwiederum, wenn schon im Vorhofscultus auf Grund des Sündopfers und Brandopfers Christi der Versöhnte sein eigenes Leben im Gehorsam zum Brandopfer, und (nach der Meinung der Neueren) in dem Speisopfer seine Werke, im Dankopfer seine Gaben Gott geopfert, und die völlig erlangte Wiedervereinigung mit Gott im Opfermahl gefeiert hatte, wie kommt nun mit einemmal eine symbolische Darstellung, sei es von Gaben, sei es von Werken, oder wie man die Schaubrode deuten mag, hinterher, die nun noch einmal gebracht werden sollen, nachdem der ganze Akt der Wiedervereinigung durch die Stadien der Sühne, der Selbsthingabe und der Darbringung von Werken und Gaben schon im Vorhofe vollzogen ist?

ee. Welche Gradation soll im Opfercultus gedacht werden, wenn im Vorhof die allerhöchste Blutsühne, das allerheiligste Opfer Christi vollzogen wird, und dann das Opfer der eigenen Selbstdarbringung des armen begnadigten Sünders gleichsam eine höhere Stufe über der Blutsühne bilden sollte! Steht denn der Gehorsam des Menschen eine Stufe höher, als der Gehorsam Christi? Dies Argument ist um so stärker, als bei dem Verfahren im Heiligen keinerlei neues Material hinzukam; Räuchwerk, Oel, Brod, Wein, Opferblut wird auf beiden Stufen verwandt. Und dasselbe Material sollte auf der niederen Stufe Christi Thun, und auf der höheren Stufe des Menschen Thun abspiegeln?

ff. Nach Ex. 30, 27 wurden der Schaubrodtisch, der Leuchter und der Räucheraltar mit „allerheiligstem" Salböl gesalbet, „damit sie das Allerheiligste seien". Ebenso heißt V. 36 das Räuchwerk des

Räucheraltars selbst das „Allerheiligste"; ebenso heißt auch Lev. 24, 9 das Schaubrod „Allerheiligstes". Der Räuchopferaltar wird aber kodesch kodaschim genannt mit Betonung des Grundes, daß auf ihm der einmalige Sühneakt des Versöhnungstages vollzogen wurde (Ex. 30, 10). Mit welcher Interpretationskunst will man es rechtfertigen, daß diese Bezeichnung „Allerheiligstes", die uns zur Deutung auf Christum hin zwingt, das eigene — stets doch mit Sünden der schwersten Art behaftet bleibende Gehorsamsleben des Gläubigen bennur die zeichnen sollte?

gg. Hengstenberg (B. p. 647) betont das Wort berith (Lev. 24, 8), das Darbringen der Kinder Israel sei ein ewiger Bund. Es ist uns nicht zweifellos geblieben, ob er dem Worte berith mehr zuerkennen will, als den Sinn „ein ewiges Gesetz". Sollte das der Fall sein, so müßten wir doch den Einwand erheben, daß die dankbare Gabe eines Versühnten nie Bundesmittel sein darf, daß vielmehr als solche nur die Gnadengaben Gottes gelten können.

hh. Die Darbringung der Schaubrode geschah gerade am Sabbathtage, also an dem Tage, für welchen die Opferthora alle Arbeit bei Strafe der Ausrottung verbietet. In welchem Widerspruch mit sich selbst würde sie sich zeigen, wenn gerade der Sabbath dazu ausersehen wäre, die allerhöchste Spitze aller Werkthätigkeit, die Darbringung der heiligsten Werke, zu ihrem rituellen Ausdruck zu bringen? Hengstenberg meint zwar, das Essen der Schaubrode als durch Gottes Angesicht geheiligter Speise am Sabbath habe die Bestimmung gehabt, den Gläubigen für die Arbeit der folgenden Woche zu kräftigen. Aber abgesehen davon, daß solches Voraussehen des Sabbaths auf die folgende Woche hin der Idee des israelitischen Cultus, der den Sabbath nur als Abschluß der vollendeten Woche kennt, fremd ist, warum wird jetzt gerade dasjenige Moment in der Deutung der Schaubrode betont, welches die Neueren doch sonst durchgängig zurücktreten lassen, das Essen der Schaubrode, welche doch nach ihrer Deutung nur als dargebrachte, nicht als hernach von Jehovah an seine Diener zum Essen überlassene Gabe, den Opfercharakter tragen?

ii. Ueberhaupt ist die moderne Deutung genöthigt, einen großen Theil der symbolischen Bestimmungen des Heiligen-Cultus theils ganz zu übersehen, theils in den Hintergrund treten zu lassen, um den Begriff der Gabe als den hauptsächlichen zu erweisen. Die ganze tiefe Symbolik des Leuchters, des Räuchaltars, des Schaubrodtisches, wie wir sie oben in den Hauptlinien hingezeichnet haben, würde uns verloren gehen; namentlich aber in Bezug auf das Opfer des Schaubrodtisches, der im neuen Testament als „Tisch des Herrn" seine Erfüllung findet, würde über die Deutung der Gabe die des Tisches völlig verschwinden.

kk. Würde der Opferdienst im Heiligen nur die höhere Stufe sein, die sich auf der des Vorhofs auferbaut, wie will man dann erklären, daß das erste Opfer im Heiligen gebracht worden ist, noch ehe der Vorhof eingerichtet, und in demselben ein Opfer gebracht worden war? Ex. 40, 17—33 wird uns von der Aufrichtung des Heiligthums spe-

zieller geschichtlicher Bericht gegeben. In diesem aber ist die Reihenfolge die, daß zuerst das Geräthe des Allerheiligsten, sodann das Geräthe des Heiligen zugerichtet wurde, und dann erst der Brandopferaltar. Und vom Heiligen wurden nicht blos die Geräthe erwähnt, sondern ausdrücklich hinzugefügt, dieselben sollen aufgerichtet werden „mit ihrem Brod, Oel und Räuchwerk." Wie konnte Moses bei der ersten Errichtung des Heiligthums Brod, Oel und Räuchwerk in das Heilige bringen, bevor die Blutsühne auf dem Brandopferaltar vollzogen war, wenn die Darbringung von Oel und Brod „nur auf Grund dieser Blutsühne" geschehen soll?

II. Wie wir im nachfolgenden Capitel zeigen werden, entsprachen etliche für das Allerheiligste bestimmte Stücke den drei Geräthschaften des Heiligen, der Mandelstab Aarons dem Leuchter, das Rauchfaß dem Rauchaltar und das Gefäß mit Manna den Schaubroden. Wenn wir hier nun auch nur bei den letzteren stehen bleiben, so ist doch offenbar, daß das Manna vom Himmel eine Gabe Gottes an das Volk und nicht eine Gabe des Volks an Gott ist, und daß der Herr Christus in Joh. 6 es als einen Typus der Minchah-Speise seines Fleisches und Blutes bezeichnet. Wenn also die entsprechende Gabe im Allerheiligsten auf das Sacrament hinweist, sollte denn nicht die entsprechende Gabe des Heiligen, das Schaubrod und die entsprechende Minchah des Vorhofs darauf muthen lassen, daß es sich hier um eine sacramentale Gabe Gottes für das Volk handelt?

mm. Wenn Kurtz (275) sagt: „Nichts ist gewisser, als daß alle drei Darbringungen des Heiligen entweder als von Gott ausgehende Gaben für das heilige Volk, oder aber alle drei als Darbringungen des heiligen Volks für Jehovah angesehen werden müssen", so erwiedern wir: Nichts ist gewisser, als daß das Gegentheil des von Kurtz Behaupteten richtig ist. Denn wenn der Priester ein Mittler sein soll zwischen Gott und dem Volk, so ist er nach dem Wort *μεσίτης ἑνὸς οὐκ ἔστι*, eine persona duplex; er ist einerseits Bote Gottes als Vermittler der göttlichen Gnade an das Volk, und andererseits Bote des Volks als Vertreter der Gebete und Gaben des Volks. Ebenso ist Christus als Hoherpriester nicht blos Vertreter Gottes, der die Blutsühne vollzieht an seinem Leibe, sondern auch Vertreter der Gemeinde, die er zu seinem Leibe gemacht mit hineinführt in das Allerheiligste. Christus ist sowohl, wo er für uns das objective Opfer bringt, als auch wo er in uns Gott Dankesopfer bringt, der Mittler zwischen Gott und der Gemeinde. Dieser doppelseitige Charakter des priesterlichen Amts berechtigt nicht nur, sondern nöthigt uns auch, die priesterlichen Funktionen im Heiligen nach beiden Seiten hin zu deuten, und öffnet uns die Thüre, daß wir, obgleich erst in secundärer Folge, den Dienst Christi auch als die Darbringung, welche Christi Leib, die h. Gemeinde vor Gott thut, in dem Dienst des Heiligen wiederfinden, wie wir dies in Bezug auf den Leuchterdienst ausdrücklich ausgeführt haben. Jedes Uebersehen der einen Seite auf Kosten der andern hilft die Einseitigkeit der Deutung fördern, durch welche die neueren Opferbegriffe sich auszeichnen, während sie der altkirchlichen Behandlung völlig fremd ist.

§. 123. Zeugnisse aus der Kirche.

Nachdem die Deutung, welche die Neueren von dem Dienst im Heiligen geben, gegenüber den Typen des alten und der Erfüllung des neuen Testaments, als unhaltbar und mit den Aussprüchen der heiligen Schrift als unvereinbar sich erwiesen hat, bleibt uns noch übrig, durch etliche Zeugnisse zu belegen, daß die von uns vertretene Anschauung, gleich wie sie mit der Schrift übereinstimmt, so auch keine neue ist, sondern auch der Uebereinstimmung der kirchlichen Lehrer sich erfreut.

Stark sagt: „Der Räuchaltar war nächst der Bundeslade das herrlichste Geräthe der Stiftshütte, welches dem Allerheiligsten am nächsten stand ... In diesem Räuchaltar wird uns das andere Stück des hohenpriesterlichen Amtes unseres Heilandes vorgestellt, nämlich seine Fürbitte, die er theils hier auf Erden verrichtet hat (Ebr. 5, 7; Joh. 17, 1), theils im Himmel, da er ist zur Rechten Gottes und vertritt uns" (Röm. 8, 34; 1. Joh. 2, 1). Lundius (147): „Was mag aber Gott der Herr durch diesen Räuchaltar und dies Räuchern haben fürbilden wollen? Was hauptsächlich anders als seinen lieben Sohn Jesum Christum? Auf ihn sieht hauptsächlich fast alles im ganzen levitischen Gottesdienst". Carpzov (277): „Wir erkennen aus Apoc. 8, 3, f.; 9, 13, daß der goldene Altar Christum den Mittler, und das auf ihm geopferte Räuchwerk die Gebete der Heiligen abgeschattet habe".

„Was hat dieser Leuchter (Lund. 118) anderes fürgebildet als Jesum Christum? Er ist das Licht der Welt (Joh. 8, 12), das wahrhaftige Licht, welches alle Menschen erleuchtet, die in diese Welt kommen (Joh. 1, 9), ein Licht, zu erleuchten die Heiden (Luc. 2, 32). Gleich wie aus dem Schaft zu beiden Seiten Röhren herausgingen, die auch ihre Lampen hatten und brannten, so gehen von Jesu Christo viel Röhren, verstehe Lehrer und Prediger, aus, die auch wie Lichter brennen und die Menschen aus Gottes Wort erleuchten ... Was er Johannes 15, 5 im Gleichniß vom Weinstock sagt: Ich bin der Weinstock, ihr seid die Reben, das möchte er auch wohl im Gleichniß vom Leuchter zu seinen Aposteln und allen treuen Lehrern und Predigern sagen: Ich bin der Schaft, Ihr seid die Röhren. Ihr seid das Licht der Welt, spricht er selbst zu seinen Jüngern Math. 5, 14; Gott, spricht Paulus, der da hieß das Licht aus der Finsterniß hervorleuchten, hat einen hellen Schein in unsere Herzen gegeben, daß durch uns entstünde die Erleuchtung von der Erkenntniß der Klarheit Gottes im Angesicht Jesu Christi" (2. Cor. 4, 6) ... Christus nennt sich selbst das Licht der Welt Joh. 8, 12 ... Sonsten können auch die Seitenröhren auf die Gläubigen gezogen werden, die wie Lichter in der Welt scheinen (Phil. 2, 15); es kann auch die ganze christliche Kirche neuen Testaments durch diesen Leuchter abgebildet werden, wie Johannes Apoc. 1, 12. 20 sieben güldene Leuchter sieht und sagt: Die sieben Leuchter sind die sieben Gemeinden, cf. Sach. 4, 2.

Stark: „Dieser Leuchter mit seinem Licht ist ein Vorbild Christi."

„Das Oel, das in den sieben Lampen war und den Tocht zu brennen nętzte, ist ein Sinnbild des heiligen Geistes, womit Christi menschliche Natur zu seinem Mittleramte gesalbet ist" (Jes. 61, 6). „Die mancherlei Zierrathen des Leuchters, die güldenen Knäufe und Blumen stellten vor theils die Tugenden Christi und seinen heiligen und unschuldigen Wandel, theils die Blumen der Lieblichkeit und Kraft des lebendig machenden Wortes."

Calov: „Nicht übel hat man gesagt, daß die Brode das Lebensbrod Christum bedeuteten, durch welches die Kirche beständig genährt wird; so können die sieben Lampen die siebenfachen Gaben des heiligen Geistes oder seine vollkommene Erleuchtung abbilden, da jene Zahl die Zahl der Vollkommenheit ist".

Brenz: „Das Brod bedeutete, daß das wahre Brod vom Himmel kommen werde, das die zwölf Apostel allen Völkern auf dem ganzen Erdkreis spenden sollten, welches Brod unser Herr Christus ist". Lund. (129): „Wir lassen ihnen (den ungläubigen Juden) ihre Finsterniß; wir aber als Christen betrachten hiebei unsern Herrn Jesum, der beides durch den Tisch und das Schaubrod, wie auch den Weihrauch artig ist fürgebildet worden ... Das Schaubrod ist Jesu Fürbild gewesen. Er ist das rechte Brod des Lebens (Joh. 6, 35). Das Schaubrod ward genannt lechem panim, das Brod des Angesichts, welches für das Angesicht Gottes hingestellt ward. Jesus ist das rechte Brod des Angesichts Gottes, beides, seiner Person und seinem Amte nach. Seiner Person nach ist er Gottes Angesicht selbst, wie er denn genennet wird der Engel des Angesichts des Herrn Jes. 63, 9, weil er das Ebenbild ist des unsichtbaren Gottes, wie ihn Paulus nennt Col. 1, 15, der Glanz der Herrlichkeit Gottes und das Ebenbild seines Wesens Ebr. 1, 3. Weil Gott in seinem Wesen von menschlichen Augen in dieser Sterblichkeit nicht kann gesehen werden, hat er sich uns durch seinen Sohn als rechtes Ebenbild zu erkennen gegeben. Und wie wir einen Menschen an seinem Gesicht erkennen, so kennen wir den Vater an seinem Sohn. Wer mich siehet, saget der liebe Heiland selbst, der siehet den Vater (Joh. 14, 9). Was sein Amt betrifft, so erscheint er ohne Unterlaß vor dem Angesicht Gottes für uns" (Ebr. 9, 24). Starke: „Dieser Schaubrodtisch bildete Christum vor, wie Christus sich selbst das Brod des Lebens nennet Joh. 6, 32. 33. Der Tisch bildete Christum vor. Das unverwesliche Holz und Gold bildet ab die göttliche und menschliche Natur Christi ... Das Brod hat eine wahrhafte Kraft bei sich, die Leibeskräfte zu ersetzen, und das Leben zu erhalten; Christus ist das Brod des Lebens, unseres Lebens Kraft ... Christus ist die Seelenspeise seines geistigen Israels, das durch das Wort seiner zwölf Apostel an seinen Namen glauben würde, daß Juden und Heiden, darauf die zwei Riegen der Schaubrode zielen, seine im Evangelio geoffenbarte Gerechtigkeit annehmen und genießen".

„In der Kirche neuen Testaments brennet die Leuchte des Evangelii, da haben wir Christum das Brod des Lebens, auch im heiligen Abendmahl, da wird uns ein herrlicher und himmlischer Tisch zubereitet

Joh. 6, 48; Ps. 119, 105; 2. Petr. 1, 19. Wenn Christen mit dem Oel des heiligen Geistes erfüllet sind, so sind sie rechte Gott wohlgefällige Lampen (Phil. 2, 15). Christus giebt nicht allein täglich Brod (Matth. 6, 11), sondern er giebt sich auch als Brod des Lebens (Joh. 6, 48), sowohl im heiligen Abendmahl als auch im Glauben, so oft wir ihn genießen wollen".

Siebentes Kapitel.

Das Opfer im Allerheiligsten.

§. 124. Die Bedeutung des „Allerheiligsten" in der Stiftshütte.

Wenn schon das gesammte Bundeszelt die Hütte des Zeugnisses, oder die Wohnung Gottes genannt wurde, so kam diese Benennung in hervorragendem Sinne dem dunklen cubischen Gemach zu, in welchem die Gesetzeslade nebst dem Sühnedeckel und den Cherubim den Gnadenstuhl bildeten, auf dem der Herr selbst mitten unter seinem Volk wohnte. Nachdem der Engel des Herrn in der Gestalt einer Wolke und Feuersäule das Volk Israel aus Egyptenland geführt, wider die verfolgenden Egypter geschützt und durch die Wüste geleitet hatte, verhieß er, daß diese Wolke in beständiger Gnadengegenwart im Allerheiligsten thronen solle (3 M. 16, 2), auf daß er also seine Verheißung (2 M. 25, 8; 3 M. 26, 11), mitten unter seinem Volke wohnen zu wollen, auch in leibhaftiger Gestalt, sich selbst dem menschlichen Auge verhüllend und enthüllend, erfülle. In dieser Wolke war der Engel des Herrn (4 M. 14, 14) und redete aus ihr heraus (4 M. 12, 5; 5 M. 31, 15); ja die Wolke wird so sehr selbst als die substantielle Offenbarung des Herrn angesehen, daß 2 M. 33, 9 gesagt wird, sie, die Wolke, habe mit Moses geredet.

Spezieller wird nun der Sühnedeckel (capporeth) selbst als der Thron Gottes bezeichnet (2 M. 25, 22; 4 M. 7, 89; Ez. 43, 7; Jer. 17, 12) und zwar also, daß, da die Cherubim auf dem Sühnedeckel standen, auch der Ort zwischen den Cherubim oder über den Cherubim (1 Sam. 4, 4; Ps. 18, 14; 80, 2; Ez. 10, 1) als der Gnadenthron Gottes bezeichnet wird. Da nun die durch die Bundeslade mit ihren beiden Tafeln symbolisirte

„Gerechtigkeit und Gericht" (Ps. 89, 15; 97, 2) auch als „Fundament" des Thrones Gottes bezeichnet werden, so können wir es als ausgemacht annehmen, daß diese drei: die Lade mit den Tafeln, die capporeth, die sie bedeckte, und die Cherubim auf der capporeth, als ein einiges Ganzes anzusehen sind, welches die Bestimmung hatte, die unmittelbare leibhaftige Gnadennähe Gottes zu vermitteln.

Die Lade des Bundes nun war eine Kiste von 2½ Ellen Länge und 1½ Ellen Höhe und Breite (2 Mos. 25, 10 f.) aus Föhrenholz, ganz mit Gold überzogen, in welcher das „Zeugniß" Gottes (V. 16) gelegt wurde, nämlich die beiden mit Gottes eigenem Finger beschriebenen Gesetzestafeln (5 M. 10, 1, 2). Ueber dieselbe war die capporeth gedeckt nach dem Maße der Lade (V. 17) von feinem massiven Golde. Dieselbe hatte die zweifache Bestimmung, die Tafeln zu bedecken, weshalb Josephus das Wort capporeth durch ἐπίθεμα wiedergiebt, — und auch das vornehmste Sühnungsgeräth zu sein, weshalb die LXX. das Wort mit ἱλαστήριον (Luther „Gnadenstuhl") übersetzen. Etliche Juden wollten beide Bedeutungen so mechanisch scheiden, daß sie einen kesui, d. h. einen gewöhnlichen, der Lade zugehörigen Deckel annahmen, der über die Kiste gedeckt sei, und erst über diesen kesui die capporeth als Gnadenthron Gottes vermutheten. Zu dieser Annahme giebt aber die heilige Schrift keinerlei Anhalt.

Die Heiligkeit dieser Lade war so groß, daß, um sie nicht ohne Noth zu berühren, selbst die Stangen, mittelst deren sie auf dem Zuge durch die Wüste getragen wurde, nicht herausgezogen werden durften (2 M. 25, 15), und daß Usa, der sie, obgleich in allerbester Meinung, berührte, mit plötzlichem Tode bestraft wurde (2 Sam. 6, 6). Auf dem Gnadenstuhl standen zwei Cherubim, deren Gestalt in der thora nicht genau beschrieben wird, von denen man also nicht genau weiß, ob die in Hesekiel C. 1 und 10 gegebene spezielle Beschreibung auf sie paßt. —

Die Bedeutung dieses dreigetheilten Herrscherthrones ist klar und verständlich. Die Gesetzestafeln sollten das Zeugniß Gottes sein (2 M. 25, 16), und zwar ein Zeugniß wider den Ungehorsam des Volks (5 M. 31, 26. 27); die Handschrift, die wider uns zeugt (Col. 2, 14), also das Zeugniß der Heiligkeit Gottes mitten unter dem sündigen Volke. Wäre dieses Zeugniß unbedeckt geblieben, so hätte es für das ungehorsame Volk tödtlich werden müssen. Deshalb war es bedeckt mit der capporeth, dem vornehmsten Sühnegeräth, dem Gnadenstuhl, welches von der eigentlichen Centralhandlung des ganzen Opfercultus, dem lekapper alav den Namen führte. Der Deckel auf der Bundeslade bekundete

also, daß die vernichtende Heiligkeit Gottes durch die sühnende Gnade zugedeckt und also unschädlich gemacht sei, und daß aus diesem Grunde der Herr dasjenige, womit er seine Heiligkeit bedeckte, zum vornämlichsten Sühnegeräth bestimmte. Die Cherubim, in deren Gestalt die Mächte dieser Welt repräsentirt wurden, der Adler als König unter dem Gevögel, der Ochs als Stärkster unter den zahmen, der Löwe als König unter den wilden Thieren und der Mensch als Herrscher über die ganze Creatur — bildeten den eigentlichen Königssitz Gottes, der von ihnen herab die Welt sich regen machte (Ps. 99, 1); sie waren die Kräfte, die das Leben aller Creatur regierten (Hesek. 1, 10); als Winde und Feuerflammen Träger der lebendigmachenden Kräfte des heiligen Geistes (vgl. Apg. 1), und Darsteller der Herrlichkeit des Herrn in der Creatur.

So thront denn Gott der Herr im Allerheiligsten als der Heilige, der Gnädige, und der Herrliche; seine grundlegende Heiligkeit bedeckt von seiner Gnade und beide überschattet von seiner Herrlichkeit. Die Heiligkeit Gottes des Vaters bedeckt durch die Gnade des Sohnes, und beide verherrlicht durch die lebendige Fülle des h. Geistes, welcher die Ehre und das Werk Gottes über Himmel und Erde Leben spendend ausbreitet. Der versöhnte Gott sendet zu seiner Verherrlichung Kräfte aus der himmlischen Welt, die seine Ehre auf Erden verklären sollen (Ez. 1, 10), bis in der Ewigkeit sie wiederum zu einem Throne der Herrlichkeit gestaltet (Off. 4, 9 f. 5, 13 f.; 10, 6) den centralen Sammelpunkt abgeben werden für die Kirche der Vollendung.

Der Dreizahl der innergöttlichen Herrlichkeit, welche sich darin darstellt, daß der Thron der göttlichen schechina aus Bundeslade, capporeth und Cherubim zusammengestellt ist, steht im Allerheiligsten gegenüber die Vierzahl der göttlichen Offenbarung darin, daß vier für die Offenbarung Gottes in der Welt bestimmte Gegenstände vor dem eduth (göttlichen Zeugniß) aufbewahrt wurden. Der erste war die Gesetzesrolle, d. h. das Wort Gottes, sofern es, obgleich von Gott geoffenbart, doch nicht wie die Tafeln mit Gottes Finger, sondern mit Menschengriffel geschrieben war. Diese wurde zur Seite der Bundeslade deponirt (5. M. 31, 26). Der zweite war der Stab Aarons (4. M. 17, 16 f.), welcher, nebst den Stäben der übrigen, dem Aaron das alleinige Priesterrecht streitig machenden Israeliten vor Gottes Angesicht in das Allerheiligste getragen, über Nacht durch des Herrn Allmacht Blüthen, Blätter und Mandeln sproßte und dann zum steten Andenken in das Allerheiligste „vor das Zeugniß" (17, 25) zurückgetragen wurde. Der dritte war ein

Krug mit Manna, welcher ebenfalls „vor dem Herrn" deponirt wurde (2. M. 16, 34); der vierte war das Rauchfaß, gefüllt mit heiligem Rauchwerk, das gleichfalls „vor das Zeugniß" gestellt wurde, und sogar den Namen „Allerheiligstes" trug (2. M. 30, 36). In Bezug auf das letztere ist zu bemerken, daß die Urkunde des Moses nur Rauchwerks und nicht eines Rauchfasses Erwähnung thut, daß es aber selbstverständlich ist, daß dies Rauchwerk auch in einem Rauchfaß aufbewahrt wurde, und daß dieses, wenn es in dem Allerheiligsten stand, von lauterem Golde war. Deshalb erwähnt auch Hebr. 9, 3. 4 ausdrücklich dieses Rauchfasses, und die jüdische Tradition berichtet, daß der Hohepriester alljährlich am Versöhnungstage zuerst das Rauchfaß aus dem Allerheiligsten geholt habe, um das Rauchopfer hinein zu thun und es angezündet in das Allerheiligste zurückzutragen.*)

Durch diese vier Gegenstände waren die vier vornehmlichsten Verkehrsmittel angegeben, durch welche der im Verborgenen des Allerheiligsten wohnende Gott sich dem Volke gnadenspendend und bundstiftend kund gab. Die Schriftrolle erklärt sich selbst, sie ist das Gnadenmittel des Worts; ihr geht das Amt der Gnadenmittel-Verwaltung zur Seite, in dem das aaronitische Priesterthum darstellenden Aaronsstab. Neben diesem war der Krug mit Manna Darstellung der göttlichen Speise, mit welcher Gott sein Volk beim Zuge durch die Wüste gespeiset hatte, und Abbild der sacramentalen Lebensspeise, welche Gott allzeit für sein Volk bereitet, und der Weihrauch Sinnbild des Gebets, als des Mittels, durch welches der Herr mit seinem Volke in persönlichem Verkehr blieb.

Daß diese vier Gegenstände nicht blos vorübergehende Bedeutung gehabt haben, sondern Weissagungen auf die fernsten Zeiten, ja auf die Ewigkeiten gewesen seien, erhellt aus Offenb. 2, 17, wo der Herr dem Ueberwinder verheißt zu geben von dem „verborgenen" Manna. Da nichts offenbarer sein kann, als das Manna, wie es in der Wüste vom Himmel herab kam, so können wir uns absolut nichts unter dem Ausdruck „verborgenes"

*) Man hat zwar auf Grund von 1 Kön. 8, 9 die Richtigkeit der Angabe von Hebr. 9, 3. 4, ja selbst das Vorhandensein der genannten Gegenstände im Allerheiligsten bezweifelt. Allein die Stelle 1 Kön. 8, 9 spricht nur von dem, was in der Lade des Gesetzes gewesen sei, nicht von dem, was vor ihr gestanden habe, auch spricht sie nur von dem, was in dem Allerheiligsten des Tempels, nicht von dem, was im Allerheiligsten der Stiftshütte gewesen sei. Das Vorhandensein jener vier Gegenstände in der Stiftshütte scheint als zweifellos angenommen werden zu müssen.

Manna denken, wenn wir es nicht ansehen als die Erfüllung des Manna, welches in dem allzeit vor Israel verschlossenen, das unnahbare Licht des Herrn darstellenden Allerheiligsten verborgen war; und die Offenbarung lehrt uns daher, daß der Genuß dieses Manna aus dem Allerheiligsten für die ewige Seligkeit dem Ueberwinder aufbewahrt blieb. Die hohe Wichtigkeit des Gesetzes und des Aaronsstabes im Allerheiligsten beweist sich selbst, die des Räucherwerkes wird bewiesen durch den Namen „Allerheiligstes", den es trug. Wir werden also die Bedeutung dieser vier Gegenstände eingehend zu bestimmen haben.

Zunächst ist ihre Beziehung zu den Geräthen des „Heiligen" unverkennbar. Dem Räuchaltar des Heiligen entspricht das Rauchfaß und Rauchwerk des Allerheiligsten; dem das Wort nebst dem Amt am Wort darstellenden goldenen Leuchter des Heiligen entspricht die Gesetzesrolle und der das Priesteramt darstellende Aaronsstab; der heiligen Sacramentsspeise des Schaubrodtisches im Heiligen entspricht die „Himmelsspeise" des Manna im Allerheiligsten — aber alle mit dem Unterschied, daß dasjenige, was im Heiligen in Thätigkeit und heiligem Dienst war, im Allerheiligsten vor Gottes Angesicht ruhend und gewissermaßen nur stofflich vorhanden erscheint. Die Gesetzesrolle des Allerheiligsten wird nicht zum Gebrauch hervorgeholt, das Räucherwerk im Allerheiligsten brannte nicht, konnte also auch nicht duften (wie dies Bramesfeld p. 52 irrthümlich annimmt), das Manna wurde nicht gegessen, sondern aufbewahrt „zum Gedächtniß", eben so wie der blühende Stab des Aaron. Alles ruhte vor Gott, und seine Stelle im Allerheiligsten zeigte nur die Wahrheit an, daß Wurzel und Fundament alles Gottesdienstes und aller Gnadenmittel bis in das innerste Centrum des heiligen Gotteswillens hineinragen, und daß nur aus dem innersten Centrum der allerheiligsten Gnadennähe Gottes heraus die Gnadenmittel: „Wort und Sacrament", ihre Kraft, die Gnadenmittelverwalter, die Träger des heiligen Amts ihre Weihe, und die Gebete ihre Erhörung finden können.

Von dem Aaronsstabe giebt Bramesfeld (p. 55) eine sehr schöne Deutung: „Der Stab von der Wurzel des Baumes abgeschnitten, alles Zuflusses neuer Lebenssäfte aus seinen natürlichen Lebensquellen beraubt, kann auf natürlichem Wege nicht mehr blühen und Frucht tragen; aber dennoch wird er durch einen außerordentlichen und übernatürlichen Zufluß von göttlichen Lebensquellen (dadurch, daß er vor Gottes Angesicht lag) dazu befähigt. Dadurch ist das Wesen und die Stellung des Priesterthums ausdrucksvoll abgebildet. Das ganze Volk war zum Priesterthum

berufen, aber das Volk hatte sich dazu selbst für unfähig erklärt. Israel ist, wie alle Völker, nach seiner natürlichen Beschaffenheit durch die Sünde von dem ewigen Quell alles Lebens losgerissen, so daß es von sich selbst nicht grünen und blühen und Frucht tragen kann zur Ehre Gottes. Was an dem Stabe geschah, dazu war auch Israel bestimmt und berufen. Vorläufig sollte es indeß erst vorbildlich an dem aaronitischen Priesterthum sich erfüllen. Aaron und seine Söhne sind von Natur ebenfalls dürre Stäbe, unfähig zum Priesterthum wie das Volk, aber aus der Berufung und Wahl des Herrn strömen ihnen die Lebenssäfte zu, die sie dazu befähigen. Wie das priesterliche Volk Gottes im Besitz der göttlichen Offenbarung unter allen übrigen Völkern ein grünendes und blühendes Volk sein sollte, so sollte Aarons Familie, als die berufene Priesterfamilie unter den übrigen Geschlechtern des Volks, die ja thatsächlich ebenfalls dürre und unfruchtbar waren, grünen und blühen, nicht durch eigene Tüchtigkeit, sondern durch die Gnade des Herrn." Sinnig ist auch die Parallele, die Br. zieht zwischen diesem grünenden Stab Aarons und dem grünenden Zweiglein, das aus dem abgehauenen Stamm Isai (Jes. 11, 1) sproßt, dem Erstorbenen neues Leben entringend und bringend. Uns aber ist es besonders wichtig, aus dem vor dem Angesicht des Herrn durch Einstrahlung Seiner Kraft fruchtbar gewordenen und nun allzeit vor dem Angesicht des Herrn ruhenden, zuvor dürren Aaronsstecken die Wahrheit zu entnehmen, daß so wie das ewige Hohenpriesterthum Christi in ihm, dem einigen Amtsträger, auf göttlicher Kraft und göttlicher Sendung beruhte, also auch diejenigen Amtsträger, die Er mit den Worten: „Gleich wie mich der Vater gesandt hat, also sende ich Euch" ausgesandt hat, ihre Kraft nur aus Gott ziehen*), ihre Autorität nur auf Gott gründen, dafür aber auch alle ihre Ehre Gott zu Füßen legen, und allzeit als vor Gottes Angesicht wandeln sollen. Bezeichnend ist es auch, daß Aarons Stab gerade ein Mandelstab war, ganz entsprechend den Zweigen des goldenen Leuchters (sowie auch dem Stabe des Jeremias C. 1, 11), die wir oben ebenfalls als Mandelstäbe kennen gelernt haben. Wie das Eintreten des Hohenpriesters in das Allerheiligste die Himmelfahrt des Herrn abbildete, so bildete das Ruhen des Aaronsstabes vor der Bundeslade das ewige Stehen unseres Hohenpriesters Jesu vor dem Gnadenthron der Ewigkeit ab.

---

*) Sie haben ihre Ordination anzusehen, als seien sie die Stäbe, die in das Allerheiligste vor Gottes Angesicht getragen, von Gott selbst, falls ihr Unglaube dies nicht wehrt, mit Lebenskräften erfüllt werden für ihr Amt.

Das Manna, welches nach 2 M. 16, 33 vor der Bundeslade aufgestellt wurde, wird auch Himmelsbrod (Ps. 105, 40, Ps. 78, 24) und Engelsbrod (V. 25) genannt, und wenn schon die ganze Erzählung in 2 Mos. die durch fast 40 Jahre fortgesetzte Spendung des für das ganze Volk in ganz ausreichendem Maße geschenkten Manna als das größte Wunder des alten Bundes erscheinen läßt, so bezeugt auch Paulus (1 Cor. 10, 3), noch mehr aber der Herr Jesus selbst (Joh. 6, 48—51) den weissagenden geistlichen Charakter dieses Lebensbrodes, sowie seine Bestimmung, principaliter die geistliche Nahrung des Volkes Gottes abzubilden und darzubieten. Ganz speziell auf das heilige Abendmahl wird es von Paulus in der genannten Stelle des Corintherbriefes bezogen, so daß wir also über die eigentliche Bedeutung seines Stehens im Allerheiligsten vor Gottes Thron nicht zweifelhaft sein dürfen; wie der Herr Christus uns befiehlt, sein Fleisch und Blut zu essen und zu trinken zu seinem Gedächtniß, so ruhte das Vorbild dieses heiligen Leibes zum Gedächtniß für Israel (2 M. 16, 32 f.) im Allerheiligsten.

Wenn wir nach dem Gesagten das „Allerheiligste" als das Centrum der Offenbarungs-Stätte des Herrn anzusehen haben, so wird schon von vorn herein anzunehmen sein, daß dasselbe, wie es local das Centrum für alle heiligen Orte und Maße in Israel bildete, also auch mit seiner innern Einrichtung das Centrum für den ganzen Cultus darbot. Wie das Brandopfer — als die Darstellung des Gott gebührenden Gehorsams — den Tafeln des Eduth, und das Sünd- und Schuldopfer der Capporeth, und das Gott preisende Dankopfer den Cherubim entsprach, so entsprach das Speisopfer den vor dem Gnadenstuhl stehenden vier Offenbarungsmitteln und stellte den durch Gebet vermittelten Dienst am Wort und Sacrament dar; die Spendung der von Gott aus dem Allerheiligsten heraus gewährten Gnadenmittel. Doch zwischen dem Allerheiligsten und dem Vorhofsdienst war noch die vermittelnde Stufe des „Heiligen", welche ebenfalls in sehr erkennbarer Weise den Uebergang aus dem Allerheiligsten heraus in den Vorhof hinein kennzeichnete.

Im Heiligen konnte weder das Amt am Wort, noch das Wort selbst ruhend gedacht werden, wie im Allerheiligsten. Der Stab Aarons mußte als heiliger Priester zum lebendigen Dienst erweckt im Heiligen die Verwaltung der Gnadenmittel besorgen; das Wort Gottes durfte nicht, wie im Allerheiligsten, hinter die verschlossene Decke gestellt werden, sondern mußte auf den Leuchter gestellt allen denen leuchten, die im ganzen Hause sind; der

Weihrauch des Gebetes mußte die Verheißungen, mit denen er durch sein Liegen vor Gottes Angesicht im Allerheiligsten begabt war, auch wirklich in Empfang nehmen, dadurch daß er in Feuer und Rauchdampf verwandelt emporstieg, Gott zu einem süßen Geruch; die Speise des himmlischen Manna durfte nicht blos mit der Gnadengegenwart des Herrn erfüllt werden, sondern mußte im heiligen Sacrament der Schaubrode auch die wirkliche Lebensspeise werden für das priesterliche Volk. Alles, was im Allerheiligsten verborgen vor Gottes Angesicht ruhte, wurde im Heiligen zum geschäftigen Priester-Dienst lebendig, um also zugerüstet, auch hinausgetragen zu werden in den Vorhof der Gesammt-Gemeinde, und um also das im Allerheiligsten verborgene Eduth-Geheimniß auch dem Volke draußen kündlich groß zu offenbaren, und das Eintreten des Volks in die allerheiligste Gnadennähe Gottes zu vermitteln. Die Weise, wie der priesterliche Aaronsstab zu diesem Ende Blätter, Blüthe und Frucht treiben sollte, war angedeutet durch die Geräthe des Allerheiligsten; die Capporeth wies hin auf die Blutbesprengung, der Weihrauch auf den Opferbrand, das Mannah auf das Opfereſſen. Und diese drei Opferfunktionen vollzogen sich im Heiligen, die Blutbesprengung im Besprengen des Räuchaltars sowohl an dem großen Versöhnungstage, als auch bei jedem wichtigen Sündopfer, der Opferbrand in den beiden Funktionen des Brennens und Räucherns im Brennen der Lampen und in der Darbringung des täglichen Räuchopfers, das Opfereſſen in dem priesterlichen Essen der Schaubrode, die Opfermahlzeit in der Theilnahme, welche der Herr an dem Priestereſſen durch das lechem ische des Mincha-Weihrauchs der Schaubrode bekundete. — Und weiter ausgeprägt gehen diese Priesterfunktionen hinaus in den Vorhof, woselbst, wie wir oben gesehen, die Blutbesprengung in der serika aller blutigen Opfer, speziell im Sündopfer, der Opferbrand in der Verbrennung der heiligen Opfertheile, speziell im Brandopfer, und das Opfereſſen in den zur Speisung bestimmten Theilen der Opfer, speziell als Speise im Speisopfer, als Mahlzeit im Dankopfer seine Ausprägung fand. —

War nun das „Allerheiligste" das Centrum aller heiligen Oerter in Israel, so war die capporeth wiederum das Centrum des Allerheiligsten, in dem Maße, daß das Allerheiligste selbst den Namen „beth haccaporeth", das Haus der Capporeth, führt (1 Chron. 28, 11). Wenn nun dem entsprechend im Allerheiligsten alles in Ruhe ist, und nur die capporeth durch Besprengung am großen Versöhnungstage zu wirklichem Opferdienst in Gebrauch genommen wird (denn der Gebrauch des

Rauchfasses steht doch bei dem Opfer des Versöhnungstages in zweiter Linie), so dürfen wir aus dem Charakter dieses einzigen im Allerheiligsten selbst gebrachten Opfers, welches außerdem sichtlich die Mannichfaltigkeit der Vorhofsopfer in eine einheitliche Handlung zusammenfaßt, auf den Grundcharakter aller gesammten Opferhandlungen zurückschließen, daß nämlich alles Nahen zum Herrn nur auf Grund der Blutsühne geschehen kann. Und da diesem Opfer das Testamentswort des Herrn 3 M. 17, 11 entspricht, so dürfen wir diesem die ihm gebührende Stelle als Fundamentalstelle für das gesammte Verständniß der Opferhandlung nicht entziehen, oder gar einen Ausspruch wie „Ihr sollt mein Antlitz leer nicht sehen" an ihre Stelle setzen wollen. Von diesem Grunde aus erhellt abermals, wie vollständig unsere lutherischen Dogmatiker mit den grundlegenden Offenbarungen der heiligen Schrift übereinstimmen, wenn sie Christi Versöhnungstod und demselben entsprechend die Blutsühne und angerechnete Gerechtigkeit, in Summa die Rechtfertigung aus dem Glauben allein als das Fundament festhalten, auf welchem allein die Wiedervereinigung mit Gott sich vollzieht.

Nachdem also die allgemeinen Gesichtspunkte festgestellt sind, haben wir das Eine Opfer des Allerheiligsten nun insonderheit zu beleuchten.

§. 125. Das Opfer des großen Versöhnungstages; Verfahren bei demselben.

Am zehnten Tage des siebenten Monats war der Versöhnungstag jom hakippurim (Lev. 23, 27. 28; 25, 9; 16, 29), ein großer Sabbather, sabath sabbathon (Lev. 16, 31; 23, 32), an welchem jede Arbeit eben so streng untersagt (Lev. 16, 29; 23, 28. 30. 31; Num. 29, 7), als ein Bekunden der Inna, d. h. ein Bezeugen der tiefsten Buße durch Fasten, streng anbefohlen war (Lev. 16, 29. 31; 23, 27. 29; Num. 29, 7); beides bei Strafe der Ausrottung aus dem Volke (d. angef. Stellen). Dieser Tag war ein Tag heiliger Versammlung (Lev. 23, 27; Num. 29, 7), an welchem also die Gemeinde im Vorhofe versammelt war vor dem Angesicht des Herrn. Er wurde gefeiert vom Abend des 9. Tisri bis zum Abend des zehnten (Lev. 23, 32). Die Juden pflegten eine halbe Stunde vor und nachher zuzulegen, so daß dieser Tag 25 Stunden hatte (Carpzov p. 433).

Den Priesterdienst an diesem Tage verrichtete der Hohepriester ganz allein (Lev. 16, 32). Während er im Heiligen und Allerheiligsten war, durfte kein anderer zugegen sein (Lev. 16, 17). Er mußte seine gewöhnliche hohepriesterliche Amtstracht ablegen,

und mit einer nur für diesen Tag bestimmten ganz weißen heiligen Kleidung, an welcher Kopfbedeckung, Oberkleid, Niederkleider und Gürtel, alles von weißer Leinwand war, vertauschen.

Er begann damit, daß er (in Uebereinstimmung mit Ex. 29, 3. 14; Lev. 4, 3, woselbst zum Priestersündopfer ein Farr verordnet wird) einen jungen Farren zum Sündopfer herzubrachte für sich und sein Haus, und einen dazu gehörenden Widder zum Brandopfer (Lev. 16, 3). Nachdem er sie vor den Herrn geführt, badete er sich und legte die weißen Kleider an (V. 4). Dann nahm er für die Gemeinde der Kinder Israel zwei Böcke, die gemeinsam ein Sündopfer ausmachten (V. 5) und den dazu gehörenden Brandopferwidder. Er stellte seinen Sündopferfarren für sich und sein Haus beiseits, vor den Herrn (V. 6) und brachte zunächst die beiden Sündopferböcke des Volkes vor die Thür des Versammlungszeltes, um über sie das Loos zu werfen. Das eine Loos war für Jehovah, das andere für „Asasel" bestimmt (V. 8). Beide Böcke wurden beiseits gestellt, der eine, um als Sündopfer geopfert, der andere, um „gen Asasel" in die Wüste gesandt zu werden.

Hierauf begann die eigentliche Opferhandlung. Aaron schlachtete zuerst seinen Sündopferfarren für sich und sein Haus (V. 11), nahm einen Napf voll Feuerkohlen vom Brandopferaltar, und beide Hände voll zerstoßenes Balsam-Räucherwerk, und brachte es hinein in das Allerheiligste (V. 12), damit das dort angezündete Räucherwerk eine Wolke bilde, die den Gnadenstuhl sammt dem Zeugniß bedecken sollte, auf daß er nicht sterbe (V. 13). Dann holte er das Blut seines Sündopferfarrens, und sprengte mit seinen Fingern einmal auf die Oberfläche des Gnadenstuhls von vorn her (al pne haccaporeth kedmah) und dann vor die capporeth (an den Boden) siebenmal. Hierauf ging er wieder in den Vorhof hinaus und schlachtete den Sündopferbock des Volkes (V. 15), und brachte sein Blut in das Allerheiligste, und that mit demselben, wie er zuvor mit dem Farrenblut gethan hatte, d. h. er sprengte einmal auf, und siebenmal vor die capporeth. Damit sühnte er das Allerheiligste von allen Unreinigkeiten, Sünden und Uebertretungen, die daran hafteten um deswillen, weil das heilige Zelt mitten unter dem unreinen Volk wohnte (V. 16). Und wie dem Allerheiligsten, so that er auch dem Heiligen (V. 16), d. h. er besprengte auch dort den Räuchaltar einmal und sprengte gegen den Boden nach dem Vorhang zu siebenmal zur Entsündigung des Heiligen (vgl. Lev. 4, 6. 7. 17. 18, cf. Ex. 30, 10), auf dem durch beständiges Wohnen unter dem Volk die Unreinheit des letzteren sich abgelagert hatte.

Hierauf (V. 18) ging er hinaus in den Vorhof, und entsündigte den Brandopferaltar damit, daß er zuerst einmal die Hörner bestrich, dann siebenmal auf den Altar (V. 19) (nicht an den Boden, wie im Heiligen) sprengte, um ihn zu heiligen von den Unreinigkeiten der Söhne Israel.

Hiermit war der erste Sühnakt vollendet (V. 20) und der zweite ledige Bock wurde hinzugeführt. Der Hoheprieſter legte beide Hände (V. 21) auf das Haupt des Bocks, und bekannte über ihn alle Sünden, Frevel und Uebertretungen der Kinder Israel, und legte sie auf des Bockes Haupt, damit dieser die Sünden forttrage in ein abgeschnittenes Land, und dann in der Wüste belaſſen bleibe (V. 22).

Nachdem also das eigentliche Werk dieses Feſttages vollendet war, ging Aaron wiederum in die Stiftshütte, zog die weißen leinenen Kleider aus, wusch sich an heiligem Ort (V. 24) und zog seine eigentlichen hohenprieſterlichen Kleider wieder an, um dann die gewöhnlichen Feſttagsopfer zu bringen. Zuerst räucherte er das Fett des Sündopfers auf dem Brandopferaltar, und wahrscheinlich im Anschluß an diesen Opferbrand haben wir uns die Darbringung der nach Lev. 2. 3. und 5 auch zum Kippurim-Opfer gehörenden Brandopfer zu denken, über deren Einreihung in den Cultus des Tages die Thora nicht weiter Erwähnung thut. Inzwischen mußte ein Mann, der sich gerade vorfand, den ledigen Bock in die Wüste abführen, ein anderer Fleisch, Fell und Mist des Sündopferfarrens und Sündopferbockes draußen vor dem Lager verbrennen an einem heiligen Ort. Beide Männer durften hernach, nachdem sie ihre Kleider gewaschen und ihr Fleisch gebadet hatten (V. 26. 27), wieder in das heilige Lager zurückkehren.

Die gewöhnlichen Feſtopfer, welche außer diesen eigentlichen Kippurim-Opfern (Num. 29, 11) gebracht wurden, bestanden aus einem Ziegenbock als Sündopfer (V. 11), einem jungen Farren, einem Widder, sieben jährigen Lämmern ohne Wandel, nebst ihren Speisopfern (3 Zehntheilen Waizenmehl für den Farren, 2 Zehntheilen für den Widder und 1 Zehntheil für jedes Lamm, nebst dem zugehörenden Oel und Trankopferwein) (Num. 27, 7—11).

§. 126. Die **Bedeutung** des großen Sühnetages wird durch seinen Namen angegeben „jom hakippurim" „der Tag der vollkommenen Sühne". Daß die vollkommene Versöhnung aus der Mannigfaltigkeit und Zerstreuung der vielen Opfer und Reinigungen und Feiern hier auf Eines einzigen Tages (achath beschanah„ einmal im Jahre" Ex. 30, 10; Lev. 16, 34) Einzige Feſthandlung zurückgeführt wird, und in dieser erst Erfüllung und Spitze erhält, zeigt uns an, daß die Hauptabsicht bei Einsetzung dieses

Tages die gewesen ist, ein Zeugniß dafür abzugeben, daß, sowie alle Sittengesetze in dem Einen Gebot der Liebe zu Gott und dem Nächsten ihre Erfüllung finden, also auch alle Ritualien und Opfer weissagend und vorbereitend auf eine einzige Erfüllung hinweisen, ohne die die vorhergegangene Mannigfaltigkeit nur unorganisches Stückwerk bleiben und für sich betrachtet nicht erreichen würde, was sie doch abschatten will. So wird die Mannigfaltigkeit heiliger Oerter zurückgeführt auf den einen, ganz allein in höchster Potenz heiligen Ort, das „Allerheiligste", die Mannigfaltigkeit der Sühnegeräthe auf die Eine capporeth, von welcher aus sie selbst erst ihre heiligende Sühnekraft erhalten mußte, die Mannigfaltigkeit der Opferhandlungen auf den Einen Eintritt des Hohenpriesters in das Allerheiligste zum Besprengen des h. Gnadenstuhls, die Mannigfaltigkeit der festlichen Zeiten und Sabbathe auf die Einheit eines einzigen Tages, des „Sabbaths der Sabbathe", die Mannigfaltigkeit der Priester-Ordnungen auf die Einheit des Hohenpriesters, bei dessen Verrichtungen im heiligen Sühnewerk weder Diener noch Helfer noch Zeuge gegenwärtig sein durfte. Schon dieser Charakter des Versöhnungstages würde mit unwidersprechlicher Nothwendigkeit ihm den Charakter des Vorbildes auf Christum aufprägen, auch wenn hierzu nicht die deutlichsten Aussprüche im neuen Testament und die handgreiflichsten Analogien uns nöthigten.

Die Feier des Tages bestand aus zwei in der Thora ausdrücklich von einander geschiedenen Handlungen, deren erste die spezielle Versöhnungstag-Handlung war, die zweite die allgemeinere Festhandlung. Beide Handlungen hatten ihr gesondertes Sündopfer, denn der Ziegenbock des gewöhnlichen Fest-Sündopfers wird von dem Kippurim-Sündopfer, welches ausdrücklich mit diesem Namen bezeichnet wird, auch ausdrücklich geschieden (Num. 29, 11; Ex. 30, 10).

Zu der speziellen Versöhnungshandlung legte der Hohepriester reine weiße Kleider an, bei denen selbst der Gürtel und Kopfputz weiß waren. Dieselben waren also nicht etwa die gewöhnliche Tracht der gemeinen Priester (welche einen bunten Gürtel trugen und auch mit einer anderen Kopfbedeckung versehen waren), sondern eine ganz besondere Tracht, die in der Thora selbst als „die heiligen Kleider" benannt, die vollkommene Heiligkeit des Hohenpriesters abschatten sollte.

Die eigentliche Festhandlung enthält drei Hauptakte, in denen der Hohepriester zunächst für sich und sein Haus, d. h. das gesammte Priestergeschlecht, die Blutsühne bringen, dann zum anderen die Sünden des ganzen Volks und die Unreinigkeiten der heiligen

Stätten durch das dargebrachte Opferblut tilgen, und endlich die Sünden des Volks auf den ledigen Bock laden und diesen in die Wüste hinaussenden mußte. Letztere beiden Handlungen sind nur correspondirende Glieder einer einzigen, deren Bedeutung die gänzliche Tilgung aller Sünden war. Daß das Opferblut der Sündopfer, obschon dieselben im Vorhof geschlachtet wurden, doch nicht in der Reihe zur Anwendung gebracht wurde, daß etwa zuerst der Brandopferaltar, der dem Schlachtort zunächst lag, mit dem Sühneblut besprengt wäre, daß vielmehr der Hohepriester an diesem sowohl, als an dem Räuchaltar vorüber direkt in das Allerheiligste hinein ging, um vor allen die capporeth zu besprengen, sollte diese letztere als den Centralsitz aller Sühne bezeichnen, und sollte andeuten, daß alle Sühne auf dem Räuchaltar und Brandopferaltar nur eine partielle sei, deren Vollständigkeit ihre Ergänzung und deren Sühnkraft ihre Fülle nur aus der capporeth empfange.

Beim Sühneakt selbst gilt die einmalige Besprengung der capporeth, diesem allerheiligsten Sühnegeräth, selbst, die siebenmalige Sprengung vor oder gegen die capporeth, dem gesammten Raum des Allerheiligsten. Daß von den Geräthen des Heiligen nur der Räuchaltar besprengt wurde, ersehen wir aus Lev. 4, und aus C. 16, V. 16: „eben so soll man thun dem ohel moed", in welchem Ausspruch unter ohel moed nur das spezielle „Heilige" verstanden werden kann. Wir nehmen also an, daß die einmalige Besprengung des Räuchaltars die Bestreichung seiner Hörner, und daß das siebenmalige Sprengen ein Sprengen auf den Boden gegen die Parocheth hin gewesen sei, und daß der erstere Akt dem Sühnegeräth des Räuchaltars, der zweite dem ganzen Raum des Heiligen gegolten habe. Bei dem Sühneakt des Vorhofs geschah die Bestreichung der Hörner des Altars in derselben Weise, wie im Heiligen, aber die siebenmalige Sprengung wurde nicht an dem Raum des Vorhofs, sondern ebenfalls am Altar selbst vollzogen, weil nur in diesem die Heiligkeit des Vorhofs sich concentrirte, und der Vorhof als Raum nicht also als nach allen Seiten abgeschlossen angesehen werden kann, wie das Heilige (er war ja nach oben hin offen und darum der Berührung mit den die Welt erfüllenden Unreinigkeiten stetig ausgesetzt, konnte also nicht als ein heiliger Gesammt-Raum behandelt werden).

Bevor der Hohepriester den Akt des Blutsprengens vollzog, mußte er das Allerheiligste mit Rauch füllen, „daß er nicht sterbe". Dies ist nicht so zu deuten, daß materiell betrachtet die Rauchwolke den Anblick des Gnadenstuhls und die darauf

thronende, von diesem Räucherwerk wohl zu unterscheidende (Lev. 16, 2) Schechina-Wolke verhüllen und dem Auge des Priesters entziehen sollte, damit dieser nicht sterbe, sondern auch der Rauch ist hier Opfermaterial und Opferbrand, Sinnbild und Vermittler des Gebets und der Fürbitte, des Nahens zu Gott, welches mit seiner gnadevermittelnden Kraft so lange für den noch nicht seiner Sünden entledigten Hohenpriester eintreten mußte, bis der Blutsühne-Akt selbst vollzogen war. Das Rauchopfer im Allerheiligsten ist also nicht als ein bloßes Präservativ, sondern als eine wirkliche Opferhandlung anzusehen, durch welche alle Rauchopferhandlungen im Cultus, sowohl das Rauchopfer im Heiligen als das In-Rauch-Aufgehen der olah im Vorhof in ähnlicher Weise geheiliget wurden, wie die Blut-Sühnopfer durch die Besprengung der capporeth.

Das Gemeinde-Sündopfer bestand aus zwei Böcken, über die das Loos geworfen wurde, durch welches der eine Bock für Jehovah, der andere für Asasel bestimmt wurde. Unter Asasel hat man auf keinerlei Weise sich den Teufel zu denken; Asasel ist der öde abgeschnittene Ort in der Wüste, an welchem der Bock freigelassen wurde. Durch die Handlung mit dem ledigen Bock sollte lediglich die Wahrheit versinnbildlicht werden, daß die Sünden des Volks, nachdem sie durch das Opferblut gesühnt waren, ganz und völlig aus dem Mittel gethan, gänzlich entfernt werden sollten. Alle anderen Deutungen sind als hineingetragene Zusätze, zu deren Berechtigung die Opferthora keinerlei Anknüpfungspunkt bietet, abzuweisen. Zum Hinwegschaffen des ledigen Bockes wurde ein homo „itti" genommen, d. h. ein Mann, wie er grade zur Hand war, der also nicht ein Priester, auch nicht ein Levit (ja nach der jüdischen Tradition auch nicht einmal ein Jude, auch nicht levitisch rein) sein brauchte, also ein Mensch, der keinerlei priesterlichen Charakter trug, sondern der bei dem Wegführen des Bockes lediglich Maschine war, um den Bock gen Asasel zu bringen und also aus dem Lager zu entfernen. Daß dieser Mann, so wie derjenige, der außerhalb des Lagers an reinem Orte die Ueberreste des Sündopfers verbrannte, sich und seine Kleider waschen mußte, ehe er ins Lager zurückkehrte, geschah um der Unreinigkeit der Sünden willen, die dem Sündopferfleisch als übertragen anhaftete, trotzdem dasselbe andererseits an sich selbst Allerheiligstes war.

Die durch die Pädogogik des Versöhnopfers dem anzubahnenden Verständniß des Volkes Israel unterbreitete Idee von der einheitlichen Concentration aller Cultusmomente, von der vollständigen Hinwegnahme der Sünden, die der Vollständigkeit der

geleisteten Sühne entspreche, einerseits, so wie die betreffenden Deutungen des neuen Testaments andererseits weisen so bestimmt auf die Erfüllung in Christo hin, und erweisen unser Opfer daher so bestimmt als weissagende Typik, daß ein tieferes Verständniß des Versöhnopfers nur im Lichte des Gegenbildes möglich ist. Die spezielle Nachweisung der Weissagung und Erfüllung behalten wir unseren Erläuterungen vor. Ebenso bestimmt aber zeigt auch sowohl der vorgeschriebene alttestamentliche Ritus des Versöhnopfertags (darin namentlich das Privatsündopfer des Hohenpriesters, so wie die wiederholten Waschungen, die er vornehmen mußte, und auch die Zerspaltung der einheitlichen Opferhandlung in ihre einzelnen correspondirenden Theile) einerseits, und die Ausdeutung dieser Typen im Neuen Testament andererseits an, daß zwischen Vorbild und Gegenbild doch wiederum eine solche Kluft verblieb, daß ersteres nur als ein Schatten von letzterem anzusehen ist.

Erläuterungen.

§. 127. Der Name jom hakippurim.

Der Name des Festes jom hakippurim, „Tag der Versöhnungen", ist so ausgedeutet worden, als ob verschiedene Arten der Versöhnung an diesem Tage vollzogen worden wären. Die Pluralform (Kippurim) nöthigt nicht zu dieser Deutung, da sie zur Bezeichnung von abstractis öfters gebraucht wird. Wohl aber nöthigt die Festfeier selbst, und ausdrückliche Aussprüche in Lev. 16, für die Feier dieses Tages eine Allgemeinheit der Versöhnung und eine Vollständigkeit der Versöhnungsmomente in Anspruch zu nehmen, wie sie den sonstigen Sündopferhandlungen nicht beiwohnte. Die Sühne umfaßte nicht blos, wie keine andere Opfersühne that, den Hohenpriester sammt der ganzen Priesterschaft und der ganzen Gemeinde, dazu auch das ganze Heiligthum und seine Sühnegeräthe, sondern auch alle und jede während des Jahres begangenen Sünden, die erkannten wie die unerkannten ohne Ausnahme. Die Behauptung Keil's und Knobel's, als habe die Sühne dieses Tages nur die unerkannt und ungesühnt gebliebenen Sünden des verflossenen Jahres zum Gegenstand gehabt, ist unmotivirt und gegenüber Aussprüchen, wie wir sie Lev. 16, 16. 21. 22. 30. 34, in welchen die Wörter pescha, avon, chataath, tum'ath geradezu gehäuft werden, um die ganz allgemeine, allumfassende Sühne zu bezeichnen, nicht zu halten. Da nun außerdem die Sühnehandlung selbst in zwiefacher Gestalt (durch Blutsprengen und Hinwegtragen) geschah, so dürfen wir mit Abarbanel den Plural Kippurim auch als Bezeichnung der potenzirten Sühnehandlung ansehen. (Aehnlich Philippi 334.) Der Feier liegt das Bewußtsein zu Grunde, daß alle Vorhofssühne doch noch nicht völlig zur Reinigung von Sünden hinreichte, daß der eigentliche Gnadenakt unmittelbar vom Gnadenstuhl Gottes ausgehen müsse. Es

handelt sich hier um „die höchste, vollkommenste, einzigartige Sühnung für alle Unreinigkeiten und Sünden des ganzen Jahres" (Kurtz 335), so daß nicht ohne Grund Bähr (698) dies Fest den „Grund- und Eckstein des mosaischen Cultus" nennt.

Die einzigartige Stellung dieses Festes zu der Gesammtheit der jüdischen Feste, um derentwillen die Juden bis heute ihn joma rabbah, „den großen Tag", und die Rabbinen ihn schlechthin joma, „den Tag", nennen (wie ein eigener Traktat im Talmud, der von diesem Fest handelt, die Ueberschrift joma führt), hat bewirkt, daß nach Lev. 25, 8—10 das Jubeljahr mit dem Versöhnungsfesttage seinen Anfang nimmt, und also — eben so wie das alljährlich auf den Versöhnungstag folgende, die volle Freude in Gott bezeichnende Laubhüttenfest auf ihm als seinem Fundament ruht, ähnlich wie das Schelamimopfer auf dem Sündopfer. Deshalb führt er, obschon er nicht immer auf einen Sabbath fiel, doch den Namen nicht blos schabath, sondern auch schabath schabathon, „der Sabbath der Sabbather" (Lev. 16, 31; 23, 32), um anzuzeigen, daß die volle Ruhe in Gott nur auf der vollen Vergebung der Sünden basiren könne; wie denn auch die vollste Enthaltung von aller Arbeit an diesem Tage bei Strafe der Ausrottung befohlen war. Mit dieser Bedeutung des Tages hängt auch die Auswahl des Tages als des zehnten im siebenten Monat zusammen, indem in der hebräischen Zahlensymbolik Zehn die Vollendung, sieben den Bund bezeichnet, der zehnte Tag des siebenten Monats also bedeutet, daß der Bund zwischen Gott und seinem abtrünnigen Volk durch die Feier dieses Tages ganz und völlig wiederhergestellt sei.

Wenn daher Hengstenberg (O. S. 24) sagt: „Dieser Versöhnungstag entspricht ziemlich unserem Bußtage. Die eigentliche Wurzel aber aller Darbringung von Sündopfern war das Passa, dem in der Hauptsache in der Kirche des N. B. der Charfreitag entspricht", so können wir nicht finden, daß er damit das Centrum unseres Festes getroffen habe. Nicht blos die Deutung des Hebräerbrieves, der das Eingehen des Hohenpriesters in das Allerheiligste mit dem Versöhnungsblute als am Versöhnungstage erfüllt angiebt, sondern auch die ganze Bedeutung der durch dieses Fest zu ihrem Gipfelpunkt gelangenden objectiven Blutsühne nöthigt uns, das allerdings diesem Tage ebenfalls zukommende, aber nur untergeordnete subjective Moment der Buße, nicht in den Mittelpunkt der ganzen Festfeier zu setzen. Wir glauben vielmehr, daß beide, unser Bußtag und der stille Freitag, miteinander in diesem Feste ihr Vorbild haben. Sollten wir aber eins dieser beiden Momente betonen, so sagen wir lieber mit unseren Alten (Lund. 1045): „Der große Gott hat hiemit den großen Versöhntag, den sein lieber Sohn Jesus einst halten würde, fürgebildet, nämlich den lieben stillen Freitag, an welchem Christus Jesus sein Blut vergossen und am Stamme des Kreuzes seinen Geist aufgegeben. Das ist der rechte große wahrhaftige Versöhntag, den alle Versöhntage alten Testaments fürgebildet. Denn weder Bock noch Farr in sich die Kraft hatten, die Kinder Israel zu versöhnen, sondern was geschah, geschah alles einbildungsweise, insofern sie ein Fürbild auf Jesum waren. Jesus, Jesus, und Jesus allein ist

der rechte Hohepriester und das rechte für Gott gültige Opfer", und mit Starke: „Christi Tod und Versöhnung bringt den rechten Sabbath, die geistliche und ewige Ruhe. Christus hat uns Ruhe erworben, für unsere Seelen, für unser Grab und für das ewige Leben", und Brenz (S. 74): „Die Feier dieses Festes war eine jährliche Predigt von unserem Herrn Jesu, von seinem Leiden, durch welches unsere Sünden vor Gott gesühnt sind; und wir werden dadurch erinnert, daß wir unseren Glauben in den Anfechtungen stärken sollen, weil wir glauben, daß alle unsere Sünden auf Christi Haupt geladen und wir von ihm versöhnt sind, auf daß wir Frieden haben mit Gott". (S. 168): „Dieses Fest war eine paedagogia oder so zu sagen ein ludus puerilis, durch welches die Gläubigen erinnert werden sollten an die zukünftige wahrhaftige Versöhnung durch Christum."

§. 128. Der Versöhnungstag als Bußtag.

Der Wichtigkeit des Festes sollte die Haltung der Gemeinde bei seiner Feier entsprechen. Dieselbe sollte nicht blos von der Arbeit feiern, wie am Sabbath, sondern auch durch äußerliche und innerliche Buße in den Ernst des Tages einstimmen; „innah nephesch" (cf. Jes. 58, 3. 5; Ps. 35, 13; Dan. 10, 3) heißt eigentlich: „die Seele demüthigen", und ist nicht blos zu beziehen auf die Feier äußerlicher Zucht (1 Cor. 9, 27; 1 Petr. 5, 8) mit Fasten und Leiblichsichbereiten, leiblichen Reinigungen, Enthaltung des ehelichen Umgangs und der äußerlichen Ergötzlichkeiten, sondern auch auf das wahrhaft zerschlagene und geängstete Herz (Ps. 51), welches Gott nicht verachten will, und ohne welches Opfer und Brandopfer auch dem Herrn nicht gefallen können. Es ist uns diese Bestimmung bei dem sonstigen Mangel an Vorschriften für die subjective innerliche Theilnahme der Gemeinde im Opfercultus von großer Wichtigkeit, da das Sündenbekenntniß, das der Hohepriester im Namen des Volkes an diesem Tage that, so wie das Sündenbekenntniß, welches das Volk selbst durch seine bußfertige Haltung ablegen mußte, in diesem Central-Sühnopfer bezeugte, daß, wie dies sogar die späteren Rabbiner anerkennen, der objectiven Opfersühne die entsprechende Bußfertigkeit der Gemeinde zur Seite gehen muß, wenn die Sühne wirklich kräftig sein soll. Wir finden daher auch ohne ausdrückliche Vorschrift des Gesetzes, daß in späteren Zeiten das Volk von selbst durch Fasten seine bußfertige Stimmung vor Gott auch bei anderen wichtigen Gelegenheiten kund giebt (Zach. 8, 19; Jes. 58, 4. 6. 7. 12. 13; 2 Kön. 25, 25; Jer. 41, 1. 2; 2 Sam. 12, 10; Dan. 10, 3; 2 Sam. 15, 30). Zu Pauli Zeit trug der Versöhnungstag schon den Namen „Fasten" (Apg. 27, 9).

§. 129. Das weiße Priesterkleid des Versöhnungstages.

Das weiße Priesterkleid, welches nur an diesem Tage vom Hohenpriester getragen wurde, ja welches derselbe auch an diesem Tage nur für die eigentliche Kippurim-Handlung, nicht für die anderweitigen Opferhandlungen des Tages anlegte, ist verschieden gedeutet worden.

Keil will in der weißen Farbe das Symbol der größten Herrlichkeit und Heiligkeit sehen, während ihm gegenüber Kurtz (335 folg.) die weiße Farbe des Kleides auf die Demüthigung und Selbstverleugnung deutet (338), vermöge deren der Hohepriester an diesem Tage vor allen sich mit seinem Volke als sühnebedürftigen Sünder darstellen soll. Beide irren; Keil darin, daß er nicht die Heiligkeit des Kleides von seiner Herrlichkeit unterscheidet, Kurtz darin, daß er der ausdrücklichen wiederholt betonten Bestimmung der thora, daß die weißen Kleider des Versöhnungstages heilige Kleider seien (Lev. 16, 4. 32), nicht Rechnung trägt. Um das richtige zu treffen, müssen wir erwägen, daß die weiße Hohepriesterkleidung mit der gewöhnlichen Amtskleidung der gemeinen Priester keineswegs, wie dies gewöhnlich angenommen wird, identisch ist. Die gewöhnliche Kleidung der gemeinen Priester bestand aus vier Stücken: den Unterbeinkleidern, dem engen Rock, dem bunten Gürtel und dem einfachen Turban. Diese vier Kleider trug der gemeine Priester eben so wie der Hohepriester, nur daß des Hohenpriesters Kopfbedeckung einen anderen Namen führt. Letzterer aber hatte außerdem noch als besondere Abzeichen einen himmelblauen Rock mit Granaten und goldenen Schellen, darüber einen kürzeren Leibrock, dazu das Brustschildlein mit zwölf Edelsteinen und das goldene Stirnblatt am Turban mit der Inschrift: „kodesch lajehovah". Diese besondere Priestertracht hieß später wegen ihrer großen Pracht und Herrlichkeit und wegen des zu jedem Stück derselben verwandten Goldes, die „güldenen Kleider" des Hohenpriesters (cf. Ex. 28. 29. 39; Lev. 8, 7. 8). Hätte nun der Hohepriester nur darum, weil er auch für sich zu opfern hatte, sich der „güldenen Kleider" an diesem Tage enthalten müssen, so wäre das natürlichste gewesen, daß er einfach die vier Stücke, die er vor den übrigen Priestern voraus hatte, weggelassen hätte, um dem gewöhnlichen Priester zu gleichen. Das wird aber nicht verordnet, sondern es wird eine ganz neue Kleidung befohlen, die von der gewöhnlichen Priesterkleidung sich unterschied; nicht sowohl durch den Stoff, der bei den gewöhnlichen Kleidern gemeinhin schesch, bei diesen weißen Hohenpriesterkleidern bad genannt wird — (denn bad und schesch kommen auch promiscue gebraucht vor, Ex. 28, 42; cf. 39, 28) — als vielmehr dadurch, daß an der gemeinen Priesterkleidung die Vierzahl der heiligen Farben wenigstens in dem bunten Gürtel vertreten war, während die Versöhnungskleidung des Hohenpriesters, obgleich sie auch nur aus den gedachten vier Stücken der gewöhnlichen Priesterkleidung bestand, durchaus allen Farbenschmucks entbehrend, schneeweiß war. Demzufolge unterschieden auch die späteren Juden zwischen dreierlei Priesterkleidung: der goldenen des Hohenpriesters, der gemeinen Priesterkleidung und der weißen Kleidung des Versöhnungstages. Nun hießen zwar die gewöhnlichen Priesterkleider auch heilige Kleider (Ex. 28, 2). Aber um so mehr läßt es auf einen besonderen Grad der Heiligkeit dieses weißen Hohenpriestergewandes schließen, wenn sie nicht nur ebenfalls zweimal in den Vorschriften über den Versöhnungs-Cultus als die „heiligen Kleider" bezeichnet, sondern auch ihr Gebrauch auf den Dienst im Allerheiligsten beschränkt und dazu ausdrücklich verordnet

wird, daß sie nach geschehenem Gebrauch im „Heiligthum" verbleiben (Lev. 16, 23) sollen. Völlig weiße Kleider gelten daher auch durch die ganze h. Schrift als Gewand voller Heiligkeit und Unschuld. Die Engel Gottes tragen weiße Kleider (Matth. 28, 3; Marc. 16. 5; Apg. 10, 30); Christi Kleid bei seiner Verklärung (Matth. 17, 2), des Alten Kleid im Gesichte des Daniel ist weiß (Dan. 7, 9); die Heiligen im Himmel tragen weiße Kleider (Apoc. 3, 5; 7, 9; 4, 4). Sie sind Abbilder des heiligen Lichtkleides, mit welchem Gott bekleidet gedacht wird (Ps. 104, 2). Das Kleid des Büßers ist nicht feinste weiße Leinwand, sondern Sack und Asche. Deshalb können wir der Kurtz'schen Deutung, die er wider Keil geltend macht, nicht beistimmen.

Eben so wenig aber können wir Keil darin Recht geben, daß er die heiligen weißen Kleider für den Ausdruck besonderer Herrlichkeit erklärt. Ein solcher ist in dem Akt des Versöhnungstags durch nichts motivirt, entbehrt auch jeder Andeutung im vorgeschriebenen Ritus. Auf natürlichem Gebiete ist es ja richtig, daß das einfache weiße Sonnenlicht, das die sieben glänzenden Farben des gebrochenen Regenbogenlichts in sich vereinigt, als eine Steigerung der letzteren angesehen wird; aber im Opfercultus soll doch die „goldene" Kleidung Aarons sicherlich die höhere und nicht die geringere Herrlichkeit gegen das gewöhnliche weiße Priestergewand bezeichnen. Die herrlichste Priesterkleidung ist also das goldene, die heiligste das weiße Hohepriestergewand. Der von Kurtz erhobene Einwand, daß der Hohepriester ja das weiße Gewand anlegen mußte, bevor er für seine eigenen Sünden das Sündopfer gebracht habe, ist nicht durchschlagend. Am Versöhnungstage steht nicht die Person, sondern das Amt des Hohenpriesters im Vordergrund; die weiße Kleidung galt nicht der Person des Priesters, sondern seinem Eintreten in das Allerheiligste vor die unmittelbare Gegenwart Gottes. Weil in diese der Hohepriester auch schon mit dem Blute des eigenen Sündopfers trat, so mußte er auch schon zu diesem Akte die heilige Kleidung angezogen haben. Dort, vor Gottes Angesicht, gilt kein irdischer Farbenschmuck und Pracht, auch kein irdischer Stand und Rang, sondern nur das einfache reine Gewand der Heiligkeit. Die Herrlichkeit hohenpriesterlichen Vorzugs freilich hatte Aaron abgelegt, wenn er vor Gott trat, aber eben dies Nahen in Gottes unmittelbare Nähe erforderte auch für das Gewand, welches er trug, den höchsten Grad der Heiligkeit. Aehnlich war auch der Herr Jesus am großen Versöhnungstage aller göttlichen Herrlichkeit in dem Maße entkeidet, daß er „ein Wurm war und kein Mensch", und trotzdem strahlte er gerade an diesem Tage im allerheiligsten Schmuck vollkommener priesterlicher Heiligkeit, wie ihm des zum Zeugniß auch Herodes, wider seinen Willen (ähnlich wie anderwärts das Kriegsvolk den Purpurmantel), also die Schrift erfüllend, an jenem Tage zum Spott ein weißes Kleid anlegen mußte (Luc. 23, 11), als er sich anschickte, für uns in's Allerheiligste einzugehen. Die Wiederanlegung der „güldenen Kleider", nicht etwa nach vollbrachtem Sühnopfer für sich selbst und die Priester, sondern nach vollbrachtem Gesammt-Versöhnungswerk des Tages, erfüllt sich in dem Wort, daß der Herr Christus „wiederum ver-

klärer ward mit der Klarheit, die er beim Vater hatte von Anbeginn der Welt" (Joh. 17, 5). Schön sagt Starke: „Die güldenen Kleider sahen auf die göttliche Herrlichkeit, die in der Menschwerdung der menschlichen Natur Christi beigelegt war; die weißen leinenen auf die menschliche Natur Christi, und zwar wie sie bei seinem Leiden und Tod in ihrer Unschuld und Heiligkeit zu betrachten. Daß nun der Hohepriester, ehe er das Versöhnungswerk anfing, die köstlichen Kleider anhatte, war ein Zeugniß von der göttlichen Kraft, die der Herr in seinem prophetischen Amte bewiesen, und auch ferner nun in seinem hohenpriesterlichen oder in seinem Leiden, in welchem er sich Gott durch den ewigen Geist (in Kraft seiner Gottheit) aufgeopfert, beweisen würde. Daß er sie aber beim Anfang der Versöhnung auszog, zeigte an, daß der Herr auf eine kurze Zeit, in seinem Leiden, sich seiner göttlichen Herrlichkeit äußern würde. In den weißen Kleidern . . wurde er dann ein Bild des im Leiden vollkommen für unschuldig befundenen und sterbenden Jesu".

§. 130. Das öftermalige Eingehen des Hohenpriesters in das Allerheiligste am Versöhnungstage.

Man hat in Ebr. 9, 12 eine Schwierigkeit gefunden, da dort gesagt wird, Christus sei nur einmal an seinem großen Versöhnungstage in das Allerheiligste eingegangen, während Lev. 16, 14. 15 doch mindestens zweimal den Hohepriester eingehend zeigt. Und da der letztere, das Kohlenbecken in der einen und das Rauchwerk in der anderen Hand, doch nicht auch das Gefäß mit Blut tragen konnte, so ist anzunehmen, daß der Hohepriester vor dem zweimaligen Eingehen zum Blutbesprengen noch ein drittes, und hernach zum Herausholen der Rauchpfanne vielleicht auch ein viertes Mal eingegangen ist. So nehmen die späteren Juden auch ein viermaliges Eingehen des Hohenpriesters in das Allerheiligste an, während Philo (Bähr S. 670) ein drittes und viertes Eingehen bei Todesstrafe verboten sein läßt. Diese Schwierigkeit erledigt sich leicht dadurch, daß wir das ἅπαξ in Hebr. 9, 12 als Uebersetzung des hebräischen achath baschanah (Lev. 16, 34; Ex. 30, 10) „einmal im Jahre" ansehen.

Die in dem Ritus des Sprengens deutlich hervortretende Unterscheidung eines zwiefachen Akts, eines (wahrscheinlich einmaligen) Sprengens auf den Altar und eines siebenmaligen Sprengens gegen den Altar, entspricht den beiden zu sühnenden Objecten, den sündigen Personen einerseits, die durch die einmalige Sprengung auf den Altar gesühnt wurden, und den durch die Sünde des Volks, in dessen Mitte sie standen (Lev. 16, 16), verunreinigten Orten und Sühnegeräthen andererseits, zu deren Entsündigung, weil sie die eigentlichen Vermittler der den Bund wiederherstellenden Opferhandlung waren, die Sprengung in der heiligen Bundeszahl erfolgen mußte. Die letztere Sprengung erfuhren nur die drei Altäre, der im Allerheiligsten, der im Heiligen und der im Vorhof, nicht etwa weil sie die drei concentrirenden Mittelpunkte der drei Abtheilungen des Heiligthums bildeten (s. Bähr 681), sondern weil sie die einzigen Sühnegeräthe in den drei Abtheilungen waren.

Die drei heiligen Räume selbst wurden durch Besprengung, nicht des Altars, sondern des Bodens geheiligt, eine Besprengung, die mit der des Volks im Bundesopfer (Ex. 24) parallel steht. Weshalb im Vorhof nur der Altar, nicht der Boden auch die zweite Sprengung erlitt, haben wir oben bereits vermerkt. Die Besprengung des Gnadenstuhls erlöste von dem Fluch des Gesetzes, welches, obgleich durch die capporeth zugedeckt, doch mit besprengt wurde (vgl. Deut. 27, 26; Gal. 3, 10—14); also wurde das, was im Himmel ist, mit dem, was auf Erden ist, durch das Mittlerblut versöhnt (Col. 1, 20).

Daß unter dem misbeach, Lev. 16, 18, der Brandopferaltar im Vorhof, und nicht der Räuchaltar im Heiligen zu verstehen sei, hat Kurtz (341 folg.) mit siegreichen Gründen gegen Bähr (der übrigens S. 670 auf Kurtz' Seite steht), Baumgarten, Delitzsch, v. Hofmann und Knobel dargethan. Daß liphne jehovah nicht blos, wie Hofmann (S. 288) will, auf den Räuchaltar zu beziehen sei, ersehen wir aus dem Ritus des Versöhnungsfestes selbst (Lev. 16, 10), wie denn unzählige Male gerade der Platz zwischen Brandopferaltar und Eingang der Hütte „liphne Jehovah" heißt. V. 20 (cf. V. 33) aber bezeichnet ausdrücklich drei gesühnte Stücke, das Allerheiligste, die Hütte, d. h. das Heilige, und den Altar. Gilt die Sühnung der capporeth als Sühnung des Allerheiligsten, so ist die Entsühnung der „Hütte" auch die des Räuchaltars, und als drittes Stück bleibt dann der misbeach als Brandopferaltar des Vorhofs.

§. 131. Asasel (die mancherlei Deutungen des Worts).

Das Charakteristische in der Sühnehandlung des Versöhnungstages ist, daß das einheitliche (Lev. 16, 5) Sündopfer aus zwei Böcken besteht, über die das Loos geworfen wird, so daß der eine Jehovah, der andere Asasel zufällt, und daß der erstere Jehovah geschlachtet, der andere gen Asasel gesandt wird in die Wüste.

Das Wort asasel עֲזָאזֵל kommt nur an unserer Stelle vor. Zu seiner Deutung giebt es nicht einmal ein entsprechendes Stammwort in der hebräischen Sprache; man muß auf das verwandte Arabische asala zurückgehen. Aus diesem Stamm muß man eine nicht eben allzuhäufige Form, die pealpel-Form ableiten; in dieser muß man die darnach resultirende Form asalsel nach Analogie anderer Wortbildungen in asasel contrahiren; und durch alle diese weithergeholten Manipulationen gelangt man endlich zu der Bedeutung, daß, wie der arabische Stamm: „Entfernen, Abtrennen" heißt, asasel mit „der gänzlich Entfernte, der Abgesonderte" übersetzt wird. Die mancherlei Umwege, auf denen man zu diesem Resultat gelangt, haben zu anderen Erklärungsversuchen getrieben. Man hat das Wort zusammengesetzt aus עֵז Bock, und אזל weggehen, und übersetzt: der weggesandte Bock. (So die Talmudisten, Vatablus und Oleaster.) Aber es heißt nie Bock, sondern nur Ziege. Andere leiten das Wort ab von as, Stärke, und asal, weggehen, und deuten „der starke Hinwegeilende" (Spencer); noch andere asas el, der starke Gott (le Moyne). Ueber diese verschiedenen Deutungsversuche ist zu vergleichen Gesenius Lexicon unter „Asasel";

Hengstenberg „Bücher Moses und Aegypten" S. 166, 176; Carpzov appar. crit. 438; Bähr II. 666 folg.; Kurtz S. 345 ꝛc. Wir halten die vorhandenen etymologischen Anknüpfungspunkte für unzureichend, um den Streit der verschiedenen Ausleger zu schlichten, und schließen uns daher der in neuester Zeit ziemlich allgemein acceptirten Deutung des asasel als pealpel-Form des arabischen asala an, und nehmen die mit dem Gesammtritus des Tages wohl harmonirende Uebersetzung „der Entfernte, Abgesonderte" als richtig an.

Stellen wir nun die mancherlei Versuche, die Bedeutung des Asasel in unserer Stelle zu präcisiren, uns übersichtlich zusammen, so tritt uns ein wahrer Wald von verschiedenartigen Erklärungen entgegen. Da soll asasel nach der einen sein:

a. der Bock, der hinausgeführt wird; hircus emissarius (vulg.), so schon Symmachus *„τράγος ἀπερχόμενος"*; Aquila *„τράγος ἀπολελυμένος"*, Luther „der ledige Bock"; Goodwin „Moses und Aaron" (3. Cap. 8), (bei Carpzov S. 78 †); Calov, der der „communis notio" beizustimmen erklärt; in neuerer Zeit v. Hofmann: „Fernling".

b. Andere sagen, asasel sei der Mann, der den Bock hinausgeführt habe.

c. Ewald (bei Hengstenberg l. c. 176) deutet asasel als „das Unreine, Unheilige" (eigentlich das Getrennte, Verabscheute), „die Sünde".

d. Andere deuten asasel als Abstraktum „zu völliger Hinwegschaffung" (Bähr, Winer, Tholuk, Paulus, Steudel).

e. Andere deuten asasel als den Namen eines bestimmten Berges, sei es in der Nähe des Sinai, sei es in der Nähe von Jerusalem (Abenesra, Deyling, Vatablus).

f. Noch Andere als nomen appellativum und Bezeichnung irgend eines entfernten abgeschiedenen Orts (Bochart, Lundius, Junius und Tremellius).

g. Noch Andere deuten asasel auf Gott, sei es der Vater, sei es der Messias. So Stephan le Moyne (Carpzow S. 439): derselbe übersetzt asasel als „der stärkste Gott", und deutet, die Fragmententheorie gleichsam anticipirend, ganz originell, der eine Bock sei Jehovah als dem Bundesgott, der andere Bock Gott als „dem schlechthin starken Gott" geopfert. Als Jehovah sei Gott der Juden Gott, als „starker Gott" sei er der Heiden Gott; um nun anzuzeigen, daß das Versöhnungsopfer für alle Welt, Juden und Heiden, Genugthuung leiste, sei der eine Bock am gewöhnlichen Opferorte geopfert für Israel, der andere den Heiden in ihre Wüsten nachgesandt.

Die meisten Neueren deuten asasel auf den Teufel, aber in sehr verschiedenem Sinne.

aa. Die gröbste Auffassung lautet dahin: „Dem Teufel wurde der Bock in die Wüste als Geschenk hinausgesandt, um ihn zu besänftigen, damit er anstatt ein Ankläger ein Fürsprecher des Volkes werde" (so etliche Rabbiner, s. Bähr 686). Ueber diese Deutung ergrimmte selbst der Kaiser Julian, wie Lundius meldet (S. 1032), „weshalb auch der verfluchte Mameluck, Kaiser Julianus, gar schimpf-

lich hievon geredet und gar sehr darauf geschmähet haben soll, daß Gott dem Teufel ein Opfer geben lasse."

bb. Nicht viel besser deutet Gesenius das Wort als ἀλεξίκακος und meint, es bezeichne irgend einen in der Wüste hausenden Teufel, den man mit diesem Bock habe versöhnen wollen (Lexicon a. 1833).

cc. Etwas civilisirter ist Spencer's Deutung: die zwei Böcke hätten zusammen nur ein Opfer gebildet, „um die Israeliten zu belehren, daß nur Ein göttliches Wesen sei, dem eben so wohl Sühn-, als Abwendungsopfer gebührten; daß man aber zuletzt dem Abwendungsbock alle Sünde und Unreinigkeit aufgelegt und ihn dem Teufel zugeschickt habe, sei geschehen, um letzteren als einen unreinen Geist, mit dem man in keine familiaritas treten und den man nicht verehren dürfe, zu bezeichnen, und zugleich das Verwerfliche der heidnischen Abwendungsopfer darzustellen."

dd. Andere deuten, dem Teufel sei der ledige Bock gesandt, daß er (der Teufel) ihn (den Bock) quäle (Meyer, Witsius).

ee. Wieder Andere, daß der Bock den Teufel quäle.

ff. Andere: der ledige Bock habe den Herrn Christum abgebildet, der hingegangen sei, den Teufel zu überwinden (Turretin); Etliche finden in dem Herabstürzen des Bocks ein Abbild des descensus ad inferos.

gg. Andere (Origenes) sagen, der Bock bedeute die Verdammten, die ihre eigenen Sünden, zu denen noch die der Erlöseten mit aufgeladen seien, haben tragen müssen, und also dem Teufel zur Qual übergeben seien.

hh. „Man sandte dem Teufel die Sünden zurück, zu denen er verführt, und wodurch er sich das Volk oder die Einzelnen zu eigen zu machen gesucht hatte; man drückte symbolisch die Wahrheit aus, daß der, welchem Gott Versöhnung ertheilt, frei ist von der Gewalt des Bösen." (S. Hengstenberg in der Christologie I. 1. S. 37.)

ii. Diese später von Hengstenberg aufgegebene Deutung giebt Kliefoth in etwas modificirter Gestalt (S. 164): „Man soll die eben versühnten und dem Volk Israel abgenommenen Sünden dem lebendigen Bock auflegen, und dann den Bock mit allen Sünden, die er trägt, zum Teufel, dem Anfänger aller Sünde und Verkläger aller Sünder, der aber dem von Gott angenommenen Sühnopfer gegenüber nichts mehr mit dem Volke und Land zu thun hat, sondern von beiden geschieden an seinem Orte wohnt, hinschicken, damit sichtbar würde, wie die Sünden auf ihren Ursprung zurückgeworfen seien (Zeph. 1, 3; Matth. 13, 41. 42), wie der Verkläger Angesichts der geschehenen und von Gott angenommenen Sühne verstummen müsse, wie er die gesühnte Sünde nicht mehr auf den Kopf ihrer Thäter zurückwerfen, keine Anklage mehr auf sie gründen, keine weiteren bösen Folgen mehr aus ihr herleiten könne."

kk. Die zweite Hengstenbergische Deutung finden wir in „Bücher Moses" ꝛc. S. 166: „Der dogmatische Kern der symbolischen Handlung, sofern sie sich auf Asasel bezieht, ist der, daß den mit Gott Versöhnten der Satan, der Feind der Gemeinde Gottes, nichts an-

haben, daß diese mit den von Gott vergebenen Sünden freudig vor ihn hintreten, seiner spotten und über ihn triumphiren können." S. 179, 180: „Israel sollte durch diesen Ritus zum tiefsten Bewußtsein gebracht werden, daß alles Leid Strafe des gerechten und heiligen Gottes sei, den es durch seine Sünde erzürnt habe, daß es nur mit ihm sich abfinden müsse, daß, wenn dies geschehen, wenn die Vergebung der Sünden erlangt sei, die böse Macht ihm nichts ferner anhaben könne."

ll. Nach Philippi (337) wurde durch den ledigen Bock „der Triumph über den Teufel abgebildet, welcher durch die Blutsühne seines Ankläger- und Strafamts wider die Sünder entkleidet ist."

mm. Nach Knobel (493) ist durch die Blutbesprengung zwar Begnadigung und Straflosigkeit erwirkt, aber die Sünden bleiben als vorhandene Thatsachen doch stehen. Israel bekennt durch sein Opfer den Abscheu gegen die Sünde; diesen guten Willen nimmt Jehovah für die That, und nimmt das von der Unreinheit befreite Volk in seine Gemeinschaft wieder auf, während Asasel das ihm zugesandte Böse Israels aufnehmen muß. „Der Sündenbock versinnbildlicht demnach den Gedanken, daß Israel seine Sünden los und ledig werde, um wieder in die göttliche Gemeinschaft einzutreten."

nn. Keil lehrt, die bereits vergebenen Sünden sollten dem Vater der Sünde zurückgebracht werden, zum Zeugniß, daß er denen nichts mehr thun könne, die gesühnt sind, und dem Volke Israel zum Zeugniß, daß mit Sünden Beladene nicht im Reich Gottes bleiben können, sondern sofern sie nicht erlöset werden, der Behausung des Teufels verfallen."

oo. Kurtz endlich (359) sagt, selbst Satan, der Verkläger, habe anerkennen sollen, daß die Sühnung eine völlige sei. Darum werde die Sünde erst gesühnt, dann dem Teufel zugeschickt, damit er sich überzeuge, sie seien kein Grund mehr zur Anklage gegen Israel.

§. 132. Asasel. (Prüfung der mancherlei Deutungen.)

Gehen wir nun zur Sichtung und Beurtheilung der vielen aufgestellten Hypothesen über, so finden wir uns auch durch die älteste griechische Uebersetzung, die LXX, völlig im Stich gelassen. Dieselbe übersetzt das fragliche Asasel in V. 8 durch *τῷ ἀποπομπαίῳ*, und schon hier bleibt es zweifelhaft, ob wir einen Nominativ *τὸ ἀποπόμπαιον* oder *ὁ ἀποπόμπαιος* zu denken haben. In V. 10 übersetzt sie das Wort einmal durch *τοῦ ἀποπομπαίου*, das andermal durch *τὴν ἀποπομπήν*; V. 26 übersetzt sie *εἰς ἄφεσιν*. Sie giebt durch diese mehrfache Uebersetzung, wonach das Wort Asasel bald als concretum, bald als abstractum behandelt wird, ihre eigene Rathlosigkeit genugsam zu erkennen. Dazu ist auch das Wort *ἀποπόμπαιον* in diesem Zusammenhange so vieldeutig, daß die Meinung der LXX selbst in Bezug auf dieses Wort von den Auslegern so verschiedenartig aufgefaßt wird, daß z. B. Carpzov (S. 438) lehrt, die LXX bezögen das Asasel auf den hircus emmissarius; Lund. (1032), sie bezögen es

auf den Teufel; Brenz (74), sie bezögen es auf den Bock als ἀλεξικακος.

Da wir also zur Gewinnung sicherer Resultate durchaus nur auf unsere Stelle und auf die Analogie der Schrift angewiesen sind, werden wir in dem Maße sicherer gehen, als wir uns, was leider die meisten Ausleger nicht beachtet haben, aller eigenen Phantasien und Hineinlegungen enthalten, und zum Ausgang und Stützpunkt nur dasjenige nehmen, was wirklich dasteht.

Von den oben angegebenen Auffassungen erweisen sich eine ganze Reihe gleich von vorn herein als unvereinbar mit dem Text von Lev. 16. Wenn dort V. 26 gesagt wird, „hameschaleach eth hasair laasasel" („der den Bock zum Asasel gebracht hat"), so ist dadurch allein schon deutlich bewiesen, daß Asasel ein anderer sein muß, als der Bock, der ihm zugeführt wird, und als der Mann, der ihm den Bock zuführt. Dieser Grund scheint uns so völlig genügend, daß wir, um Raum zu ersparen, denjenigen, der eine noch eingehendere Widerlegung dieser Hypothesen begehrt, auf das bei Bähr (S. 686 folg.), Kurtz (345 f.), Hengstenberg (B. Mos. ꝛc. 166 f.), Carpzov (438 f.) und Andere Beigebrachte verweisen.

Daß asasel der Name eines bestimmten Berges oder Felsens, sei es in der Wüste Sinai, sei es in der Wüste Zuk, unweit Jerusalem, gewesen sei, ist darum unwahrscheinlich, weil man nirgends in alten geographischen Nachrichten von der Existenz eines solchen Berges oder Felsens eine Spur findet. Diese Deutung scheint dem späteren jüdischen Brauch, daß der Bock, um eine etwanige Wiederkehr nach Jerusalem zu vermeiden, von einem Felsen herabgestürzt sei, ihre Entstehung zu verdanken.

Daß Asasel durch „die Sünde" zu übersetzen sei, giebt einfach keinen Sinn, abgesehen von der grammatischen Zulässigkeit dieser Deutung, die wenigstens von Hengstenberg a. a. O. stark bezweifelt wird.

Eben so wenig kann man die Auffassung (sub g) von le Moyne annehmen, weil es doch ein auffallend Ding wäre, wenn Gott für die Heiden ein solches Sündopfer bestimmen würde, dem zuvor eine ganze Masse fremder Sünden noch außerdem aufgelegt worden wären. Auch unterliegt die Uebersetzung asasel, als „starker Gott", schweren etymologischen Bedenken, wie an angeführten Orten nachzulesen ist.

Die Hypothese, daß unter asasel der Teufel zu verstehen sei, hat, obschon sie nach eingehender Prüfung uns die schwächste von allen zu sein scheint, doch in neuester Zeit eine solche Verbreitung gefunden, daß wir uns einer ausführlicheren Beurtheilung derselben nicht entziehen können. Zu ihrer Begründung werden etwa folgende Argumente geltend gemacht:

a. Die Art, wie das laasasel dem lajehovah in Lev. 16, 8 gegenübersteht, erfordert nothwendig, daß das Asasel ein persönliches Wesen bezeichne; und wenn dies ist, so kann nur an den Satan gedacht werden. (Hbg. S. 167, Kurtz S. 348.)

b. Wird unter Asasel nicht der Satan verstanden, so läßt sich kein Grund für das Loosen angeben; der Hohepriester hätte auch ohne

Loos nach eigenem Ermessen die Wahl treffen können. Das Loosen soll Jehovahs unbedingte Uebermacht über das ihm gegenüberstehende persönliche Wesen kundgeben.

c. Asasel, „ein Wort von verhältnißmäßig seltener Bildung", paßt als solches am besten zur Bezeichnung des Satan. Bei jeder anderen Erklärung bleibt die Frage, warum das Wort für diese Veranlassung gebildet sei?

d. Bei dieser Auffassung tritt das dritte Capitel des Sacharja in ein Verhältniß, ganz ähnlich dem, in welchem Cap. 4 desselben Propheten zu Exod. 25, 31 ꝛc. steht, daß Satan meint, den mit Unreinheit behafteten und mit des Volkes Sünden beladenen Hohenpriester leicht, verklagen zu können, daß ihm aber die Vergebung einen Strich durch die Rechnung macht. Wesentlich dieselbe Scene giebt Apoc. 12, 10, 11, wo der Verkläger herabgeworfen wird, nachdem er besiegt ist durch des Lammes Blut.

e. Die Wüste erscheint auch sonst als Sitz der unreinen Geister (Matth. 12, 45; Luc. 8, 27; Apoc. 18, 2; Jes. 13, 21; 34, 14; Lev. 17, 7; Tob. 8, 3).

f. Der egyptische Typhon hatte seinen Sitz in der Wüste und wurde durch abwehrende Opfer besänftigt, oder seine gebrochene Macht verspottet. Im polemischen Interesse gegen diesen Götzendienst sollte Israel lernen, daß es nur mit seinem Gott wegen seiner Sünden sich abzufinden habe, und daß, wenn dies geschehen, die böse Macht nichts mehr ihm anhaben könne.

Von den sechs geltend gemachten Gründen läßt bereits Kurtz den zweiten, dritten, vierten und sechsten fallen, und nur den ersten und fünften stehen. Gegen f. macht er geltend, daß Diestel in einer beachtenswerthen Abhandlung als Resultat der neuesten egyptologischen Forschungen erwiesen habe, „daß die Fassung Typhons, als bösen Princips, viel später anzusetzen sei, als Mose, da der überwiegend allgemeine Haß gegen Set in Egypten erst *nach* der Ramessidenzeit, also nicht früher als im 10. oder 11. Jahrhundert v. Chr. zu setzen sei." Auch wir können den von Kurtz geltend gemachten Gründen gegen b. c. d nur beipflichten, und müssen die gedachten Argumente für wenig beweisend erachten. Gegen a. aber erhebt Bähr (686) die Instanz: „Faßt man einmal asasel als persönliches übermenschliches Wesen Jehovah gegenüber, so erlaubt es der Text nach V. 8 nicht, das laasasel in ganz anderem Sinne als das lajehovah zu nehmen; vielmehr ist man dann genöthigt, in dem zweiten Bock so gut ein Opfer anzuerkennen, als in dem ersten, zumal beide vorher, V. 5, als lechataath (zum Sündopfer) bestimmt bezeichnet werden." Hengstenberg meint nun zwar (S. 172), dieser Einwurf werde so leicht Niemand irre machen; denn er spreche weit stärker gegen jede andere Erklärung; „in einem gewissen Sinne" gehöre ja doch auch nach seiner Erklärung das eine Thier dem Jehovah, das andere dem Asasel an. Wir können aber Hengstenberg's Abwehr nicht für genügend erachten. Wenn das Loos einmal zwischen zwei Personen geworfen wird, so daß der eine Bock der einen Person, der andere Bock der anderen ohne jede weitere ausführende oder be-

schränkende Bestimmung durch das Loos als Sündopfer überwiesen wird, so ist ganz mit demselben Recht, mit dem Kurtz durch die vis oppositi verlangt, unter Asasel sei eine Person zu denken, auch anzunehmen, daß diese Person ihren Bock eben so wohl empfängt, als Jehovah den seinen empfängt; das Loos wirkt durch die einfache Bestimmung: „für Jehovah" und „für Asasel" eine Zuertheilung des Besitzrechtes. Daß aber von zwei Sündopferböcken durch das Loos der eine dem Herrn, der andere dem Satan als „Sündopfer" zufallen solle, ist ein so abgeschmackter Gedanke, daß er keiner Widerlegung bedarf.

Gegen b. macht Bähr (687) ebenfalls nicht ohne Grund die Instanz geltend, daß nirgends im mosaischen Cultus Jehovah und der Teufel so einander gegenüber gestellt werden, daß zwischen beiden über eine Sache geloost würde. Solches Loosen hätte in den Augen des Volks den Schein einer Gleichstellung beider Wesen gehabt. Hengstenberg entgegnet: der eigentliche Zweck sei gewesen, die Uebermacht des die Loose ja regierenden Jehovah über den ohnmächtigen Asasel zu bekunden. Aber von dieser Tendenz der Handlung des Loosens findet sich in dem ganzen Capitel keine Spur. Will man nun den Gegensatz fassen, wie er sich dem Buchstaben nach darstellt, „das eine für Jehovah, das andere für Asasel, den Teufel", so ist man mit innerer Nothwendigkeit durch den ganzen Wortlaut der Stelle zu der Deutung gedrängt, die sofort bei den Juden und Christen sich einstellte, als sie anfingen, Asasel als den Teufel zu deuten, nämlich, daß auch dem Teufel ein averruncus geopfert werden mußte.

Dem dritten von Ewald erhobenen Einwand, einen bösen Dämon Asasel, den erst die Späteren nach dem Exil aus der Stelle gedeutet haben, könne man im Pentateuch nicht finden, stellt Hengstenberg das Argument entgegen, mit solchen Gründen dürfe eine Erklärung nicht abgewiesen werden, die „durch die Gesetze der Auslegung mit unabweisbarer Nothwendigkeit verlangt wird." Wir erwidern, daß wir eine solche „unabweisbare Nothwendigkeit" der Auslegung hier auf keinen Fall zugestehen können. Denn wenn Hengstenberg selbst das Asasel als „ein Wort von verhältnißmäßig seltener Bildung" bezeichnet, wenn er selbst in der hebräischen Sprache vergeblich die Wurzel für dasselbe sucht und zur arabischen seine Zuflucht nehmen muß, wenn alle anderen vorgebrachten Gründe so wenig zwingend sind, wie die von ihm geltend gemachten, so kann hier von „unabweisbarer Nothwendigkeit der Gesetze der Auslegung" um so weniger die Rede sein, als selbst Kurtz eingestehen muß, daß der Teufel als Asasel in unserer Stelle eine den übrigen Spuren der Satanologie des alten Testaments gegenüber „einzigartige" Stellung einnehme.

Wenn wir also die beigebrachten positiven Gründe, einer zweifelhaften seltenen Etymologie, einer grammatischen Construction, die, wenn sie Beweiskraft hat, viel mehr beweisen würde, als was man selbst zugestehen kann, einer sehr weit hergeholten Parallele mit einer 1000 Jahre später zu datirenden Stelle in einer Prophetie und einer unmotivirten Parallele zu einem entsprechenden heidnischen Götzencultus in Abrechnung bringt, so bleibt die Erwähnung der Wüste, als des Orts für

Asasel, als einziger haltbarer Grund übrig, und gerade dieser Grund wird, wie wir sehen werden, in viel schlagenderer Weise der von uns vertretenen Auffassung zur Stütze gereichen.

Wir erachten aber die seit Spencer wieder in Gebrauch gekommene Deutung des Asasel auf den Teufel nicht blos für ungenügend begründet, sondern glauben auch, daß erhebliche Gründe uns nöthigen, von ihr Abstand zu nehmen.

a. Gegen dieselbe spricht zunächst die große Mannigfaltigkeit, in welcher die verschiedenen Ausleger die Bestimmung des Bockes für Asasel als den Teufel in der Wüste zu deuten versuchen. Kaum ihrer zwei von ihnen stimmen überein, ein sicheres Zeichen ihrer Verlegenheit und der Unsicherheit des Bodens, auf dem sie sich befinden.

b. Nur in Einem stimmen sämmtliche dieser Deutung zufallende Ausleger überein, nämlich darin, daß keiner von ihnen seine Deutung aus dem in unserer Stelle vorhandenen Material entnimmt, daß sie vielmehr sämmtlich dieselbe in unsere Stelle erst hineintragen. Wo steht im entferntesten etwas davon angedeutet, daß der ledige Bock, oder der, den derselbe repräsentirte, mit dem Teufel gekämpft, oder über ihn triumphirt habe, wo eine auch nur leise Andeutung davon, daß Satan zu einer Anerkennung der Grundlosigkeit seiner Anklagen genöthigt worden sei, daß er den Bock gequält habe oder von ihm gequält worden sei? Von der völlig sinnlosen Ausdeutung, daß der Bock als Repräsentant der Verdammten auch die Sünden der Erlöseten habe mit tragen sollen, glauben wir billig Abstand nehmen zu dürfen.

c. Nach der zweiten Hengstenbergischen Deutung soll der Bock die Gemeinde repräsentirt haben, welche spottend und triumphirend mit den von Gott so eben vergebenen Sünden vor Satan habe hintreten können. Wie ist es möglich, das Sündopferthier, welches doch ein drittes ist, welches zwischen Gott und der Gemeinde die Aussöhnung bewirkte, nun plötzlich die Rolle wechseln zu lassen, daß es jetzt die Gemeinde selbst darstellen sollte? Hat denn die Gemeinde zuvor mit ihrem eigenen Blut sich gesühnt? Oder sollte etwa der homo itti — der nicht einmal ein Jude zu sein brauchte, die Gemeinde vertreten? Wie soll man ferner denken, daß die eben erlöste Gemeinde den Satan aufsuchte, um seiner zu spotten? Hat sie im Dank für ihre erlangte Vergebung nichts wichtigeres zu thun? Freilich werden die durch Christi Blut Erlöseten einst auch in der Ewigkeit triumphiren über den Satan. Hier auf Erden bekommt es ihnen besser, vor Satan sich in Acht zu nehmen, ihn zu meiden, und dem, der umhergeht wie ein brüllender Löwe, im Glauben zu widerstehen. Und wenn auch ein Paulus Momente hatte, wo er in voller Siegesfreudigkeit ausrufen konnte: Tod, wo ist dein Stachel, Hölle, wo dein Sieg? so waren solche Momente nur im allerengsten Zusammenhange mit dem unmittelbar vorhergehenden fröhlichen Blick in die selige Auferstehungs-Ewigkeit ihm geschenkt; für diese Zeit ist es sicherer, an dem „wer sich läßt dünken, er stehe, sehe wohl zu, daß er nicht falle", sich genügen zu lassen.

d. Mit der von Hengstenberg aufgegebenen, von Kliefoth, Knobel, Keil und Kurtz wieder aufgenommenen Deutung, daß dem Satan, dem

Urheber der Sünden, diese seine Sünden zurückgesandt worden seien, vermögen wir einen Sinn nicht zu verbinden. Man setze doch den concreten Fall, David habe für seinen Ehebruch und Mord Vergebung erlangt, wie soll er den Ehebruch und Mord dem Satan wieder zurückschicken? Dieselben sind Facta, die jetzt noch nach Jahrtausenden als im Lebensbuch verzeichnet, uns zur Warnung leben; solche Sünden lassen sich büßen, sühnen, ihr Fluch läßt sich hinwegthun, nicht aber lassen die Sünden selbst sich dem Satan zurücksenden. Keil's Deutung mengt dazu noch allerlei untereinander sich Widersprechendes ein. Zuerst sollen die Sünden als vergebene dem Satan zurückgesandt werden, die auf dem Bock lastenden Sünden sollen also vergebene sein; dann soll die Hinsendung des Bockes in die Wüste doch wiederum bezeugen, daß mit Sünden Beladene nicht in das Reich Gottes kommen können, sondern der Behausung der Teufel verfallen. Nach Kurtz soll Satan in der Wüste nicht als Verführer, sondern als Ankläger sein. Das ist aber völlig unzulässig. Als Ankläger ist er nur vor Gottes Richterstuhl; in der Wüste ist er, nach Kurtz' eigener Meinung, als „Asasel", als gänzlich Entfernter, als Verstoßener. Was für eine Situation giebt das aber, daß Gott zuerst den Satan von seinem Angesicht verstoßen und dann ihm die vergebenen Sünden nachschicken sollte, damit er sich gefälligst überzeugen möge, daß nunmehr für Satan kein Grund zur Anklage gegen Israel vorliege! Ich glaube schwerlich, daß der heilige eifrige Gott in seinem Handeln mit Satan einer solchen Courtoisie sich befleißigen wird.

Vergeblich sucht man bei irgend einer der versuchten Deutungen nach der Möglichkeit, einen haltbaren Sinn herauszufinden. Sie alle erweisen sich als neben dem Text her entstandene Versuche, die Deutung des Asasel als des Teufels beizubehalten, und dabei doch die hiermit nach V. 5 und 8 nothwendige Annahme eines Teufelsündopfers, eines (in Lev. 17, 7 doch verbotenen) averruncus zu vermeiden.

e. Völlig verunglückt erscheint der Versuch, die Parallele zwischen dem egyptischen Typhon und dem hebräischen Asasel in der Weise zu ziehen, daß letzterer gerade in polemischer Beziehung zu ersterem stehen solle. Wo steht auch nur die leiseste Andeutung in unserem Text, daß zwischen Jehovah und Asasel das Verhältniß eines Obermächtigen zu einem Ohnmächtigen obwalte? Beide Sündopferböcke gehören Jehovah schon zuvor, und er läßt loosen darüber, wer zum Opfer und wer zum Asasel bestimmt sei. In dieser Handlung sind Jehovah und Asasel so völlig coordinirte Größen, daß schon dieser Umstand uns hindern muß, unter Asasel den Teufel zu denken. Die Uebermacht Jehovah's über Asasel gehört nicht dem Text, sondern den in denselben eingetragenen Ideen an. Existirte keine andere Stelle über das Verhältniß Gottes zum Teufel, als die unsere, so wäre Israel durch dieselbe nicht vom Teufelsdienst zurückgeschreckt, sondern zu demselben angeregt worden. War Israel in Gefahr, dem Typhondienst zu verfallen, so mußte diese Gefahr durch irgend welche auch wirklich verständliche Anordnung oder symbolische Handlung abgewandt werden; es durfte nicht ein Ritus eingesetzt werden, der nicht nur keinerlei Schutz gegen jene Gefahr ge-

währte, sondern im Gegentheil bewirken mußte, daß, wie dies geschichtlich nachweisbar ist, von der Zeit an, wo Asasel auf Satan gedeutet wurde, auch mit dem ledigen Bock die Idee eines averruncus sich verband. —

f. Durchaus unvereinbar ist aber die neuere Deutung in allen Nüancirungen mit dem, was in dem Texte selbst von der Bestimmung des ledigen Bocks gesagt wird. Die beiden Böcke sollen nach V. 5 Sündopfer sein, ja beide zusammen Ein Sündopfer ausmachen; beide sollen nach V. 7 als Jehovah's Korban, wie jedes Opferthier dem Angesicht des Herrn vorgestellt werden. Der ledige Bock soll ebenfalls, nachdem bereits über ihn das Loos geworfen und er dem Asasel zugewiesen ist, mit dem ausdrücklich hinzugefügten Zweck, daß über ihm eine Sühnehandlung zu vollziehen ist, zum zweitenmal Jehovah vorgestellt werden (V. 10). Da nun beide Böcke Ein Sündopfer ausmachen, so ist die mit ihnen vorzunehmende Sühnehandlung mit der Blutsühne des ersten Bocks nur nach der einen Seite hin vollzogen, die andere Hälfte der Handlung, die mit dem ledigen Bock, muß auch den Charakter einer Sühne tragen. Dieser Charakter aber geht, wenn man den Bock in angegebener Weise zu Satan senden läßt, völlig verloren. Weder das Triumphiren über den Satan, noch das Ueberzeugen des Satans, noch das Quälen des Bocks durch den Satan, noch das Zurücksenden der Sünde zu Satan kann unter den Begriff der Sühne gestellt werden. Alle diese Deutungen bringen daher nicht nur ganz Neues in den Text hinein, sondern auch fremdartige Zuthaten in die Versöhnungshandlung des Kippurimtages, dessen einheitliche Festidee sie stören.

§. 133. Asasel. — Die richtige Deutung.

Nachdem sich die Deutung des Asasel als Bezeichnung des Teufels ebenfalls als unhaltbar erwiesen hat, schicken wir uns an, unsere eigene Deutung näher zu begründen. Bei so schwierigen Stellen, wie die vorliegende, ist es doppelt Pflicht, nicht über die in der h. Schrift selbst gegebenen Fingerzeige hinauszugehen und aller eigenen Gedanken sich völlig zu enthalten.

Diese Fingerzeige sind aber in unserem Text selbst in aller genügenden Vollständigkeit enthalten, wenn man nur nicht in dem Bestreben, Fernes zu suchen, das Naheliegende übersieht.

Unser Text besagt aber:

a. durch den Namen des Festes jom hakippurim und durch den Namen des Sündopfers chataath hakippurim deutlich und unzweifelhaft, daß der Zweck der ganzen beschriebenen Handlung Sühne ist. Die eigentliche Festhandlung muß also in allen ihren Theilen Sühne, und zwar nur Sühne, mit Ausschluß aller fremdartigen Ausschmückungen sein.

b. Die beiden Böcke bilden nach V. 5 nur ein chataath. Sie sind also, ein jeder nach seiner Weise, ein Sündopfer. Die Idee des Sündopfers erlangt in dem Festritus ihre höchste Potenz und Erfüllung.

c. Oben haben wir, als wir vom Sündopfer des Vorhofs handelten, bereits erkannt und nachgewiesen, daß die Gesammt-Sühnehandlung aus zwei einander ergänzenden Momenten zusammengesetzt ist: aus dem Blutsühneakt, welcher die Sünden vor dem göttlichen Zorn bedeckt, und aus dem unblutigen Sühneakt, in welchem die Sünde des anderen zuerst getragen, dann aber hinweggetragen wird.

d. Diesen beiden Momenten der Gesammt-Sühnehandlung entsprechen die beiden Böcke des Versöhnungstages. Der eine Bock, der geschlachtet wird, dient zur Vollendung (V. 20) der Blutsühne, der andere Bock, der hinweggesandt wird, dient zum Tragen und Hinwegtragen der Sünden. Alle Sünden Israels werden nach V. 21 nicht blos auf den ledigen Bock bekannt, sondern auch wirklich aufgelegt zu dem Zweck, daß sie hinweggetragen werden (V. 22), um nicht wiederzukehren, denn der Bock soll belassen werden in der Wüste (23).

e. Die Wüste kommt also in diesem Zusammenhange durchaus nicht als Behausung der Teufel in Betracht, sondern nur als der geeignete Ort, an welchem die Sünden des Volks zum Nichtwiederkehren abgelagert werden können, weil zwischen der Wüste und der Stadt Jerusalem kein lebendiger Verkehr stattfindet.

f. Um diese Bedeutung der Wüste, als einer dem Aufenthaltsort und Verkehrsort der Juden direkt entgegengesetzten Oertlichkeit, noch zu verschärfen, wird gesagt, daß die Sünden nicht blos in die Wüste, sondern in ein „abgeschnittenes Land" innerhalb der Wüste (erez gesera V. 22) getragen werden sollen. Denn da die Wüste keineswegs nur ganz unwohnbare und unwirthbare Flächen, sondern auch etliche magere Weideplätze mit Blumen, die den Bienen Nahrung zum Honig und den Heuschrecken Futter gewährten, enthielt, da ferner auch mitten durch die Wüste die Caravanenstraßen gingen, so war die Bestimmung „die Wüste" noch nicht genügend; es sollte ausdrücklich hervorgehoben werden, daß es sich um ein völlig unwirthbares, aus bloßen abgerissenen Felsstücken bestehendes Stück der Wüste, um eine Lokalität, zwischen welcher und Jerusalem völlig gar kein Verkehr bestand, handelte, so daß, was an diesen „abgeschnittenen Ort" der Wüste gesandt war, so gut wie aus dem Mittel gethan galt, als existirte es nicht mehr, und sei ein Wiederkehren von dorther durchaus unmöglich. Dies ist die Bedeutung der erez gesera, die in der Wüste lag und deren Begriff also mit dem der Wüste sich nicht deckte.

g. Asasel nun als „das gänzlich Entfernte, gänzlich Abgeschnittene", ist einfach das nomen appellativum für dieses Stück erez gesera in der Wüste.

h. Gegen diese von Bochart in minder ausgeführter Weise geltend gemachte Ansicht sind von Kurtz nur zwei Gründe geltend gemacht, die beide nicht stichhaltig sind. Der eine ist, daß V. 8 das Loosen zwischen Jehovah und Asasel, doch den Asasel als Person vermuthen lasse, der andere, daß eine Tautologie entstehen würde durch die Zusammenstellung „zum Asasel in die Wüste." Ließe sich auf diese Gründe auch gar nichts erwidern, so wären sie doch im Vergleich zu den gegen die moderne Deutung des Asasel von uns geltend ge-

machten Schwierigkeiten federleicht, und würden jener von der unsrigen den Vorrang kaum erstreiten können. Aber sie lassen sich auch völlig erledigen. Der erstgenannte ist von Gewicht nur gegen die Bähr-Tholuck'sche Deutung des Asasel als abstractum „zur gänzlichen Entfernung." Diese Gegenüberstellung, „das eine Loos für Jehovah, das andere für gänzliche Entfernung", hat etwas Hartes, das uns bewegt, unserer Deutung vor der der Tholuck'schen, die wir sonst noch für die annehmbarste halten würden, den Vorzug zu geben. Keineswegs aber gestehen wir Kurtz zu, daß derselbe Einwand dieselbe Stärke behalte, wenn Asasel nomen appellativum eines abgeschnittenen Orts in der Wüste wäre. Denn die Härte liegt nur darin, daß bei der Construction des V. 8 nicht gut einem concretum ein abstractum gegenüber gestellt werden kann. Steht aber, wie nach unserer Deutung dies der Fall ist, dem concretum Jehovah, ein concretum „der abgeschnittene Ort in der Wüste" gegenüber, so fällt diese Härte fort. Wenn zum Beispiel zwei Brüder eines Vaters, der mit seiner Familie auszuwandern im Begriff steht, vom Könige das Anerbieten erhalten, daß er einen von ihnen für eine wichtige Stelle in seinem Dienste behalten wolle, und sie lassen das Loos entscheiden, so können sie ganz füglich sagen, das eine Loos für den König, das andere für Amerika, trotzdem das Amerika keine Person, sondern ein Land ist. Eben so unhaltbar ist der Einwurf bezüglich der Tautologie, da wir sub f. nachgewiesen haben, daß Asasel nicht die Wüste selbst ist, sich also die Begriffe asasel und midbar nicht decken, sondern asasel eben ein Ort von besonderer Beschaffenheit innerhalb der Wüste ist.

§. 134. Warum zwei Böcke?

Von Wichtigkeit für das Verständniß des Kippurim-Opfers ist es, zu betonen, daß die beiden Kippurim-Böcke nur ein einziges Sündopfer ausmachen, und daß ihrer zwei genommen wurden, weil es der Natur der Sache nach unmöglich war, den bereits um der Gewinnung des sühnenden Blutes willen geschlachteten Bock, mit den Sünden des Volks beladen, lebendig fortzusenden. Zu dem Ende wurden beide miteinander vor den Herrn gestellt, zu dem Ende auch das Loos über sie geworfen, damit hierdurch bekundet würde, sie gelten beide vollkommen gleich viel; was der eine ist, das ist auch der andere. Treffend sagt Kurtz (344): „Zwei Böcke sind zu dem Sündopfer nöthig, weil das Ritual dieses einzigartigen Sündopfers fordert, daß nach der Schlachtung und Blutsprengung das Thier noch lebendig sei, oder wieder lebendig werde. Da dies aber nicht an einem einzigen Bock darzustellen möglich war, mußte die Rolle, welche dieses Sündopfer zu spielen hatte, auf zwei Böcke vertheilt werden, von denen der zweite als ein alter ego des ersten, als hircus redivivus anzusehen ist." (Aehnlich auch Kliefoth 163, Bähr, Hofmann und Andere.) Hengstenberg 171 sagt: „Der zweite Bock wird mit dem ersten gleichsam in Rapport gesetzt, auf den lebendigen die Eigenschaften übertragen, die der getödtete besaß."

Die Darstellung eines zweiten lebendigen Bocks konnte nicht dadurch, daß etwa die Entsendung dem Opferschlachten vorausging, und letzteres an dem zuvor entsandt gewesenen Bock vollzogen wurde, erspart werden. Denn das Wegtragen der Sünden konnte nur auf Grund des zuvor gesprengten Opferblutes vollzogen werden. Nur Sünden, für welche die Blutsühne bereits vollzogen ist, können aus den Büchern Gottes getilgt werden. Dazu sollte die Wahrheit ihren Ausdruck finden, daß selbst nach vollzogener Blutsühne im Sünder noch immer ein effectiver Bestand von Sündhaftigkeit übrig blieb, der der Wegschaffung benöthigt war.

Auf diese Weise aber ist auch ein anderes bedeutsames Symbol gewonnen worden, daß nämlich der ledige Bock nicht blos das alter ego des geschlachteten war, völlig in desselben Stelle eintrat, als wäre der geschlachtete zugleich geschlachtet und lebendig, sondern daß er auch hireus redivivus war, daß er durch sein Wiederlebendigwerden die Macht des Lebens über den Tod darstellte, oder die Wahrheit: Ist die Sünde mächtig geworden, so ist doch die Gnade mächtiger geworden; also, daß der Tod, der zum letzten Mal seine Macht auf Golgatha über das ihm dargebotene und überwiesene Opfer übte, auch diese Macht verlor, indem das Opfer zum Leben zurückkehrte, nachdem es die volle Sühne durch sein Blut vollbracht hat.

Man hat vielfach die Frage erwogen, ob das Beladen des ledigen Bockes mit den Sünden des Volks eine effective Sühnehandlung war, oder nur die Frucht derselben darstellte im Hinwegnehmen der Sünden; oder mit andern Worten: ob die dem ledigen Bock aufgelegten Sünden bereits gesühnte oder noch zu sühnende gewesen sind. Die Antwort derer, die das eine behaupteten, sowohl als derer, die das Gegentheil vertraten, ist bisher darum eine ungenügende gewesen, weil die aufgestellten Gegensätze nicht scharf gefaßt sind. Es sind nämlich die beiden Akte des Sündenbedeckens durch Sühneblut und des Sündenwegtragens nur zwei Momente einer und derselben einigen Sühnungsthat. Kliefoth hat daher eben so unrecht, wenn er V. 20 das „Vollenden" der Sühne urgirt, als seine Gegner unrecht haben, wenn sie sagen, mit dem Wegtragen vollziehe sich eine zweite Sühnehandlung an vorher noch nicht gesühnten Sünden. Und wiederum haben auch beide recht; die Sünden sind gesühnt durch die Blutsprengung, und sie sollen doch noch erst gesühnt werden durch das Hinwegtragen. Das Richtige ist, daß bei jedem dieser Akte dieselben Sünden in Betracht kommen, nämlich sämmtliche Sünden von ganz Israel, und daß nach dem Zwecke des Festes alle diese sämmtlichen Sünden in zwei Akten, einmal durch die Blutsühne, zum anderen durch die Wegschaffung gesühnt werden sollen; durch die Blutsühne wird ihre volle Vergebung, durch das Hinwegschaffen ihre volle Tilgung bewirkt, und also beide Momente des Sühnungsakts durch zwei getrennte Handlungen dargestellt. Bei den streitenden Gegensätzen liegt der gemeinsame Irrthum zu Grunde, als ob die capparah durch die Blutsühne allein vollzogen werde, ein Irrthum, dem wir schon oben wiederholt begegnet sind und dem wir entgegen treten müssen (cf. §. 58).

§. 135. Das lekapper alav in V. 10.

Ein schwer zu schlichtender Streit wird darüber geführt, ob das lekapper alav in V. 10 dem ganz allgemeinen Sprachgebrauch zufolge übersetzt werden soll: „um ihn, den Bock, zu versühnen", oder ob man von dem sonst ausnahmslos allgemeinen Sprachgebrauch abweichend, hier übersetzen soll: „um über ihm eine Sühnehandlung zu vollziehen". Zu letzterer Auffassung glauben die meisten neueren Ausleger sich genöthigt zu sehen (so Kurtz S. 354, Kliefoth 162, v. Hofmann 289 und vor ihnen bereits der alte Starke, welcher deutet: „daß er mit ihm, oder durch ihn, oder über ihm eine Versöhnung zu Wege bringe", außerdem Bochart, Rosenmüller u. A.), während andererseits Keil, Bähr (684), Hengstenberg (174) die ursprünglich und allgemein geltende Deutung des lekapper alav als „ihn, den Bock, zu sühnen" festhalten. Bei der in den meisten Punkten zutreffenden Widerlegung, welche Kurtz (357) seinen drei Gegnern zu Theil werden läßt, halten wir uns nicht auf, weil sie nicht die Behauptung, sondern die mangelhafte Beweisführung derselben trifft; wir unsererseits halten den von Kurtz für seine Deutung gegebenen Beweis für eben so wenig zwingend.

Kurtz selbst gesteht zu (S. 357), daß „die Präposition al bei kapper sonst immer das Object der Sühnung einführt, und daß er bei seiner Auffassung (354) dem lekapper alav eine Deutung geben müsse, die der so häufigen Formel sonst nirgends zukomme. Er meint aber, dieselbe dennoch anwenden zu müssen, weil die Sühnung und Entsündigung eines reinen, heiligen schuldlosen Opferthiers eine contradictio in adjecto sei, eine „pure Widersinnigkeit"; Sühnung geschehe im alten Bunde überdem immer nur und ausschließlich durch Blutsprengung; von einer Besprengung des zweiten Bockes mit sühnendem Blute sei aber nirgend die Rede; man müsse also, eben sowie das capper in der Bedeutung: „eine Sühnehandlung vollziehen", auch V. 32 vorkomme, und zwar absolut, ohne Hinzufügung eines Objekts der Sühnung, auch hier mit Knobel, Hofmann, Kliefoth und Bunsen übersetzen: „um eine Sühnehandlung über ihm zu vollziehen". Diese sei alsdann so zu denken, daß das Auflegen der Sünden in einheitlicher Zusammenfassung mit der vorangegangenen Sühnung durch das Blut des ersten Bocks als Sühnakt angesehen werden könne.

Kurtz kann mit seiner Darlegung dem Vorwurf der „Selbsttäuschung", mit dem er seine Gegner so reichlich bedenkt, auch nicht entgehen. Denn als Selbsttäuschung müssen wir es bezeichnen, daß er das capper ohne hinzugefügtes alav in Vers 32 zum Beweismittel heranzieht für die Deutung des mit alav verbundenen kapper in V. 10, da ja gerade die Hinzufügung des alav die Schwierigkeit ausmacht; als Selbsttäuschung müssen wir es ferner ansehen, wenn Kurtz zuerst geltend macht, es werde überhaupt kein Sühneakt ohne Blutsprengung vollzogen, und dann dennoch meint, in diesem Falle, weil die Blutsühne durch eines anderen Bockes Blut bereits vollzogen sei, könne man eine „Sühnhandlung vollziehen" auch ohne das Blut

des betreffenden Sündopfers. Die Verweisung darauf, daß der zweite Bock alter ego des ersten gewesen sei, verschlägt hier nichts, weil ja das lekapper alav ausdrücklich in Bezug auf den zweiten Bock wiederholt wird, was ja gar nicht nöthig und motivirt erscheinen würde, wenn die Blutsühne des ersten Bocks bereits als Vollendung des Sühnakts angesehen wird.

Wir erkennen aber auch außerdem die Richtigkeit der Kurtz'schen Behauptung, daß kein Sühnakt ohne Blutsprengen geschehe, durchaus nicht an (s. §. 58); eben so wenig als die Richtigkeit der anderen Behauptung, daß auch im vorliegenden Falle die Sühnung des Sündopferwidders, der ja als solcher schon heilig sei, eine „pure Widersinnigkeit" enthalte. Man vergleiche zum Beispiel die Pfannen, mit welchen Korah geräuchert hatte; diese waren, ohne daß sie von Sühnopferblut besprengt worden waren, durch den Tod ihrer Herren geheiligt; aus völlig unreinem Geräthe waren sie kodesch lajehovah geworden. Die Vorstellung war, daß die Pfannen mit ihren Herren Ein Ganzes ausmachten, und daß nun, nachdem ihre Herren den Straftod zur Sühne erlitten hatten, auch die Unreinigkeit der Pfannen getilgt war und diese daher kodaschim waren. Eben so wurde das verbannte Gold und Silber dadurch, daß der Verbannungsakt an dem zerstörbaren Material, welches mit ihm ein Ganzes bildete, vollzogen wurde, kodesch kodaschim; und auch das Fleisch des Sündopfers wurde, obschon es nicht eigentlich die Blutsühne empfing, durch den Tod des an sich schon „heiligen" Opferthiers zum „Allerheiligsten", erlangte also einen höheren Grad der Heiligung. Eben so kam es hier darauf an, daß der ledige Bock, bevor er mit den Sünden des Volks belastet in die Wüste entsandt wurde, den möglichst hohen Grad der Heiligung erlange. Zu diesem Ende wurde er mit dem Schlachtbock zu einer Persönlichkeit verbunden, „vor Jehovah gestellt, lekapper alav", die ganze Zeit hindurch, daß die Blutsühne mit dem ersten Bock vollzogen wurde. Weil er mit dem Schlachtbock eins war, so erfüllte sich nicht blos an dem Fleisch, sondern auch an der ganzen Persönlichkeit des ledigen Bockes dasjenige, was an dem Fleisch des geschlachteten Sündopfers geschah; er wurde kodesch kodaschim dadurch, daß sein Cumpan, der mit ihm vor dem Herrn gestanden hatte, den Tod erlitt. Das war seine capharah, und erst, nachdem diese vollendet war, wurde er mit den Sünden des Volks beladen und entlassen. Weil er hervorging aus der Mitte eines unreinen Volks, so war nach dieser Seite hin zuvor auch eine Unreinheit ihm anhaftend, wie ganz analog auch dem Brandopferaltar, dem Räuchaltar und der Capporeth eine solche anhaftete, die der Blutsühne am Versöhnungstage benöthigt war. Diese Unreinheit bedurfte, weil zu dem Abschluß der vollkommensten Sühnehandlung im Opfercultus auch ein ganz völlig reines Sündopfer nöthig war, an dem auch kein Stäublein eigener Unreinheit haften durfte, noch einer besonderen capharah. Und diese wurde auf zwiefache Weise vollzogen, einmal dadurch, daß der Bock die ganze Zeit über vor dem Angesichte Gottes stehend, dessen Heiligkeit in sich gleichsam einsog, zum anderen dadurch, daß inzwischen das Blut des

ersten Sündopfers als höchstmögliche Sühne floß, durch welches zugleich mit den allerheiligsten Geräthen auch der ledige Bock, der jetzt Sühnemittel war, seine capharah empfing. Eine Analogie ist darin gegeben, daß Christus, der an sich Heilige, dennoch von Johannes, der da taufte, „zur Vergebung der Sünden" die Taufe empfing, damit er geschickt werde, das Lamm Gottes zu sein, welches als das lebendige Kippurim-Sündopfer der Welt Sünden tragen sollte. Auch in diesem Akt war das Stehen vor Gott, der ihn als seinen eigenen Sohn erkannte, und der sacramentliche Heiligungsakt ihm nothwendig nicht um seiner eigenen, sondern um der Welt Sünden willen. Auf diese Weise dürfte sich die Frage „wozu, wann und wodurch die Entsündigung dieses Bocks stattgefunden", von welcher Kurtz 354 behauptet, „niemand habe bisher dieselbe zu beantworten vermocht", vielleicht einigermaßen erledigen.

§. 136. Die Wegführung des ledigen Bockes.

Die Ausführung des ledigen Bockes geschah durch einen Mann „itti", d. h. der zur Zeit gerade vorgefunden wurde. Es wird damit angedeutet, daß die Wegführung als solche kein priesterlicher Akt sei, daß der Mensch, der sie verrichtete, weder Priester noch Levit, noch Israelit sein brauchte, sondern einfach Maschine war, zur Vollziehung des von Gott selbst unmittelbar angeordneten und vollzogenen Akts der Tilgung der Sünden. In der Erfüllung waren es daher auch nicht Judenhände, sondern die Hände der Heiden, welche den Heiland der Welt gebunden aus der Mitte seines Volks Israel hinwegrissen.

Dadurch, daß sowohl der, der die Ueberreste des geschlachteten Sündopfers draußen verbrannte, als auch der, welcher den Bock in die Wüste geleitet hatte, beide levitisch auf gleiche Weise verunreinigt und beide durch dieselbe Waschung in derselben Weise gereinigt wurden, erhellt das, was wir bereits anderweitig festgestellt haben, daß nämlich die Verbrennung des Sündopferfleisches mit dem Wegführen des ledigen Bockes (und beide mit dem Sündopferfleisch-Essen der Priester) dieselbe Bedeutung haben, seine Bestätigung. Alle drei gedachten Handlungen sollen nämlich die zwei Stücke bezeichnen, daß, trotzdem die Blutsühne die Sünden des Opfernden getilgt hat, dennoch diese Sünden selbst auf dem Opferthier lasten, bis sie durch den zweiten Theil des Sühneakts, die Hinwegschaffung, vernichtet werden. Denn wie das Verbrennen des Opferfleisches ein haktir ist, ein „In Rauch aufgehen lassen", d. h. eine Verwandlung der irdischen Gestalt desselben in himmlische, Gott zum süßen Geruch, so ist, völlig verschieden davon, das Verbrennen der Ueberreste außerhalb des Lagers nur ein Akt der Vernichtung. Das Sündopfer trägt die Sünden, bis es, selbst hinweggenommen, dieselben auch völlig mit hinwegnimmt.

Deshalb deuten wir die angeordnete Reinigung des Hinwegführenden und des Verbrennenden auch nicht mit Bähr (p. 684) und Kurtz (p. 362) also, daß dieselbe völlig außer Connex mit den vom Opferthier getragenen Sünden stehe, und nur der Berührung der Stätte außerhalb des Lagers (Bähr), oder der doch wenigstens „möglichen"

Verunreinigung (Kurtz) galt, sondern mit Hengstenberg, Delitzsch, Philippi also, daß das Opferthier, obschon an sich rein, doch der Träger der Unreinheiten des Volks war, und darum einen doppelten Charakter trug, den der Reinheit und den der Unreinheit. Beim Verbrennen des Sündopferfleisches am heiligen Ort galt die Wahl des heiligen Orts dem heiligen Charakter des Fleisches, die Waschung des Verbrennenden der Unreinheit der auf das Sündopfer abgelagerten Sünden. Kurtz's sarkastischer Spott über das „unreine Heilige" trifft nicht zu, weil ja auch Christus der Heilige der Reinigung durch das Bad Johannis bedürftig war, weil er eben in angegebenem Sinne auch ein mit Unreinheit beladener Allerheiligster war. Weil aber im vorliegenden Falle die Sünden, deren Berührung verunreinigte, bereits gesühnt waren, so genügte die leichteste Form levitischer Reinigung, die einmalige Waschung. Diese wäre für den von Bähr und Kurtz vorgesehenen Fall einer wirklichen oder möglichen Verunreinigung eines unreinen Orts nicht hinreichend gewesen, sondern eine wirkliche Verunreinigung hätte die sofortige (V. 26) Rückkehr in das Lager verhindert, indem der wirklich Verunreinigte wenigstens bis zum Abend hätte unrein bleiben müssen. — Wir eignen uns daher Philippi's Auffassung an (249 f.): „Wenn diese Reste dennoch verbrannt werden sollten an einem reinen Ort außerhalb des Lagers, so bekundet dies den Doppelcharakter des Sündopfers, welches rein an sich selbst und zugleich unrein ist durch Imputation ... Diese Duplicität der Betrachtung giebt sich darin kund, daß der Hohepriester nach vollbrachtem Sündopfer am großen Versöhnungstage sein Fleisch mit Wasser baden soll an heiliger Stätte (Lev. 16, 24) ... Wenn das Reine und zur Reinigung Dienende verunreinigt (4 M. 19), so kann dies nur geschehen, weil mit der habituellen Reinheit zugleich imputirte Unreinheit zusammen ist." In diesem Ausspruch ist zugleich die Antwort auf Bähr's Einwurf (684) gegeben, daß in diesem Falle ja auch der Priester sich hätte baden müssen.

§. 137. Die prophetischen Anspielungen auf das Versöhnopfer, und ihre Bestätigung durch das Neue Testament.

Der Ausspruch Ebr. 9, 12. 24: „Christus ist durch sein Blut ins Allerheiligste eingegangen ... zu erscheinen vor dem Angesicht Gottes für uns", und Ebr. 7, 26. 27 und zahlreiche andere Aussprüche des neuen Testaments weisen mit solcher Klarheit und Bestimmtheit uns an, in Christi Versöhnungstod die Erfüllung des Versöhn-Tages zu erkennen, daß es uns schwer wird, uns in die Weise der Neueren zu finden, die alle möglichen Typhonen und Asasels zu Hülfe heranziehen, um unser Festopfer zu erläutern, aber dabei die Beziehung auf das neue Testament mit so allgemein gehaltenen Reden abfertigen, wie: „Auf die zukünftige Vollendung der Sühneidee will dieser Tag hinweisen, sie abschatten und typisch verbürgen" (Kurtz 335), oder: „Das Sühnopfer durch Bocksblut weist auf ein besseres Sühnopfer, der Hohepriester weist auf einen besseren Hohenpriester hinaus." Wir

sind in unserer bisherigen Auseinandersetzung dieser Weise gefolgt, um die von den Neueren aufgestellten Positionen zunächst mit ihren eigenen Waffen ihrer Unhaltbarkeit zu überführen. Nachdem dies geschehen, müssen wir in unsere bessere Rüstkammer greifen und nachweisen, wie im alten, so wie im neuen Testament die typische Deutung unseres Festes nicht nur zur Genüge verbürgt ist, sondern auch überall die von uns vertheidigte Anschauung bestätigt wird.

Wir beginnen mit den Propheten, von denen Starke richtig sagt: „Das 53. Capitel Jesaiä und andere Schriftsteller mehr sind ja rechte Opfererklärungen. Die wahren Propheten eiferten ja deswegen wider das Opfern, das ohne Glauben auf das rechte Opfer Christum geschehe (Mal. 1, 7; cf. 2, 3—7; auch Ps. 25, 4). Die falschen Propheten hingegen trösteten das Volk bei dem bloß äußerlichen Opferdienst, und nahmen den Schlüssel der Erkenntniß davon."

Zunächst bietet sich die Beziehung von Jes. 53 auf den Versöhnungstag unverkennbar dar. Dort erscheint der Knecht Gottes, gleich wie nach der allgemein angenommenen jüdischen Tradition der ledige Bock, nicht nur mit den Sünden, sondern auch mit den Schmähungen, Speichel, Fußtritten und Verwünschungen des Volks beladen in die Wüste ging, auch als der, der nicht blos unsere Strafe und Sünde trug (V. 5. 11), sondern auch um unserer Sünden willen geschlagen und gemartert wurde, als der allerverachtetste und unwertheste. Beide Seiten der Versöhnungshandlung werden dann einzeln hervorgehoben. Als der geschlachtete Bock wird er zur Schlachtbank geführt (V. 7). Nachdem er aber dies erlitten, wird er ähnlich wie jener hircus redivivus aus der Angst und Gericht gerissen, zu einem neuen Leben, und zwar zu einem Leben, das kein Ende hat (V. 8). Zu dem Ende wird er, wie der ledige Bock, „aus dem Lande der Lebendigen weggerissen, beladen mit den Missethaten des Volkes Gottes" (V. 8), selbst aber als der völlig reine und sündenlose (V. 9).*) Das hat nicht Israels Sünde gethan, sondern der Herr selbst nach seinem Gnadenrathschluß hat es also geordnet, daß das Schuldopfer zuerst sein Leben zur Sühne geben, dann aber ein ewiges Leben dafür wieder erlangen, und also sein Vornehmen ausführen werde (V. 10). Blut zur Sühne vergießen einerseits, und Sünde tragen, sterben und aus der Gemeinschaft der Lebendigen zu einem neuen Leben hinweggerückt werden andererseits, sind also in dieser Weisfagung eben so wie im Versöhnopfer die beiden Momente, in welche die Sühnehandlung zerfällt. Ebenso aber ist Christus gestorben um unserer Sünde willen und auferwecket um unserer Gerechtigkeit willen, durch seinen Tod und Auferstehung der Eckstein geworden, auf welchem sein Tempel erbauet wurde. —

Weiter ist die ganz allgemeine Tradition unter den Juden, daß die Arbeit des großen Versöhnungstages für den Hohenpriester eine fast

---

*) Bei diesen so handgreiflichen Beziehungen auf das Versöhnungsopfer ist es besonders hervorzuheben, daß das „er ist fortgerissen", nigsar, genau dasselbe Wort ist, wie die erez geserah, in welche der ledige Bock fortgeführt wurde.

unerschwingliche gewesen sei. Sämmtliche Opfer mußte er an diesem Tage allein ohne Hülfe (Lev. 16) verrichten, 24 Stunden lang ohne Schlaf, ohne Essen und Trinken. Darauf geht das Wort Jes. 53, 11: „Darum, daß seine Seele „gearbeitet" hat, wird er seine Lust sehen, und die Fülle haben, und durch seine Erkenntniß wird er, mein Knecht der Gerechte, viele gerecht machen; denn er trägt ihre Sünde."

Eben so klar als in Cap. 53 ist die prophetische Beziehung in Jes. 43, 21—28. Der Herr sagt, er selbst habe sich dies sein Volk zugerichtet, nicht daß sie ihn gerufen, oder um ihn gearbeitet hätten, sondern er hat sie gerufen und um sie gearbeitet (V. 21. 22). Wenn sie daher sich einbildeten, mit bloßen Brandopfern und Speisopfern als ihrerseits dargebrachten Gaben den Herrn abzufinden, so sei das ein schwerer Irrthum (23. 24). Das Wort der Erlösung greift tiefer und kostet mehr: „Mir hast du Arbeit gemacht mit den Sünden, und hast mir Mühe gemacht mit Deinen Missethaten. Ich, Ich bin es allein, der da auslöschet Deine Sünden um meinet willen, und will Deiner Sünden nicht mehr gedenken" (V. 24. 25). Dies ist der einzige Weg, wie Israel wahrhaftig gerecht wird (V. 26). Daß es diesen Weg sonst nicht gegangen, ist für Gott Grund geworden, nicht bloß einfach zu strafen, sondern selbst den Fürsten des Heiligthums zu entheiligen und Israel mit dem Bann zu strafen (V. 27. 28). Werden sie aber sich bekehren, und den wahrhaftigen Weg der Gerechtigkeit wandeln, dann soll die Fülle der Gnaden ihnen zu Theil werden (44, 1—5).

Was will der Prophet mit diesen Worten sagen? Will er sagen, der Opfercultus ist an sich ohnmächtig und Gott mißfällig? Würde ein Prophet Gottes also von des Herrn heiligen Ordnungen reden? Nein, er will sagen: „Wie Ihr den Opfercultus ansehet, nämlich (ganz eben so, wie die moderne Theologie dies thut) als principaliter eine Gabe, die ihr Gott bringen wollt, so mag der Herr Eure Opfer nicht annehmen. Im Opfercultus selbst ist Euch der richtige Fingerzeig gegeben; Ihr bedürft einer Sühne für Eure Sünden, und diese giebt Gott selbst aus sich ganz allein; Er, Er selbst ist in dem Opfer des Versöhnungstages das Mittel zur Vergebung. Darum hat Er „gearbeitet über die Sünden seines Volks", um sie zu tilgen „um seinetwillen." Es handelt sich bei der Tilgung der Sünde nicht einfach um einen Akt der Gnade, der durch ein Wort des Herrn sich vollziehen ließe, sondern um ein durch „Arbeit und Mühe des Herrn" erworbenes und errungenes Gut. Wo soll diese „Mühe" aber gesucht werden? Mühe und Arbeit hat Gott als Schöpfer und Regierer der Welt nicht. Da spricht er ein Wort, und es geschieht. Mühe und Arbeit Gottes ist nur in dem Werke Christi zu finden. Und wenn im alten Testament von Gottes Mühe und Arbeit geredet wird, so kann man an nichts Näherliegendes denken, als an die Arbeit des Priesters und die Mühe des Sündenbocks am Versöhnungstage, welche beide Typen waren vone der Arbeit und Mühe, die der Herr Jesus am Charfreitag für uns übernehmen sollte, und die, gleich wie auf den Versöhnungstag das Laubhüttenfest folgte, allen denen, die wahrhaftig glauben, dieselben

Segnungen erwirbt, die der Prophet in unserer Stelle C. 44, 1—5 den wahrhaftigen Israeliten in Aussicht stellt.

Zweifelhaft ist es, ob der Ausspruch: „Ich trete die Kelter allein" (Jes. 63, 3) auf die ohne priesterliche Hülfe vom Hohenpriester allein vollzogenen Kippurim-Opfer sich beziehe. Denn obschon der Keltertreter (V. 63) als ein Lehrer der Gerechtigkeit und Meister zu helfen dargestellt wird, und obgleich auch als Frucht des Keltertretens „das Jahr, die Meinen zu erlösen" V. 4 angegeben ist, so scheint doch der eigentliche Akt des Keltertretens nicht auf eine Sühnehandlung für Israel, sondern auf eine Gerichtshandlung wider die Feinde zu gehen, so daß hier ein Königliches, nicht aber ein Priesterliches Werk vorliegt.

Um so zweifelloser aber ist die Beziehung von Sacharja 3, 9 rückwärts auf den Versöhnungstag, und vorwärts auf den Charfreitag, wenn der Prophet von „Einem Tag" redet, an welchem Christus als Zemach, als königlicher Priester, und zugleich als der Stein mit den 7 Augen (wie das Lamm der Offenbarung mit den 7 Augen) die Sünde des ganzen Landes wegnehmen sollte. Für die Idee einer Hinwegnahme der Sünde des Landes an Einem Tage hatte der Israelit keinerlei andere Anknüpfungspunkte in seinen Offenbarungen, als nur den großen Versöhnungstag; und wenn der Prophet die Aufgabe dieses Tages durch Christum als den Hohenpriester an Einem Tage vollzogen werden läßt, so giebt er dadurch deutlich zu verstehen, daß wir im Versöhnungstage einen Typus auf den Charfreitag vor uns haben.

Endlich sieht das Wort Ps. 103, 12: „so fern der Morgen ist vom Abend, läßt er unsere Uebertretung von uns sein" hin auf die im großen Versöhnungstage bewirkte völlige Fortschaffung der Sünden.

Gehen wir zum neuen Testament über, so ist der betreffende Beweis, daß Christus durch das Sündopfer des Versöhnungstages abgebildet sei, eigentlich von uns schon gegeben worden in dem Paragraphen, der vom Sündopfer handelte. Denn was vom Sündopfer insgemein gilt, gilt auch vom dem Kippurim-Opfer als Sündopfer *κατεξοχήν*, und wir verweisen daher auf das dort Gesagte, wo nachgewiesen wurde, daß Christus sowohl durch Sühne, als durch Hinwegtragen unsere Sünden getilgt hat (§. 97; 107).

Aber es mangelt auch, abgesehen von diesen allgemeinen Aussprüchen über das Wesen der Sündopfer-Sühne nicht an Andeutungen des Neuen Testamentes, die den großen Versöhnungstag auf Golgatha in direkte Beziehung zu dem großen Versöhnungstag auf Moria setzen.

Oben an steht der Hebräerbrief, der Christi Sühnehandlung nicht blos als Erfüllung der alttestamentlichen Sühnopfer überhaupt, sondern in specie als Erfüllung des Kippurim-Opfers darstellt. Wie an diesem Tage der Hohepriester allein ohne Hülfe der übrigen Priester fungirte, so stellt der Hebräerbrief der Vielheit der fungirenden Priester Juda's (C. 7, 23. 24) das einheitliche unvergängliche melchisedekische Priesterthum des Herrn gegenüber, der „nicht wie jene Hohenpriester zuerst für eigene Sünden Opfer thun müsse, und darnach für des Volks Sünden", sondern das Werk einmal vollbracht hat, da er sich

selbst opferte (V. 27). Weiter wird C. 9, 7 das einmalige Eingehen des Hohenpriesters als der unvollkommene Standpunkt bezeichnet, der bestimmt war, ein Vorbild und Gleichniß (παραβολή V. 10) zu sein auf den rechten „Hohenpriester der zukünftigen Güter, Christum" (V. 11), der nicht durch Bocks- und Kälberblut (d. h. das Blut des kippurim Farren und des kippurim Bockes), sondern durch sein eigenes Blut einmal in das Heilige gegangen ist, um eine ewige Erlösung zu finden (V. 12). Dies war das „Blut des Testaments", mit welchem „die Hütte und alles Geräthe des Gottesdienstes besprengt wurde" (20. 21). Alle diese alttestamentlichen Sühnehandlungen werden als Vorbilder (ὑποδείγματα V. 23) hingestellt der himmlischen Hütte, welche selbst bessere Opfer hatte, nämlich Christum selbst, der eingegangen ist, nicht in das leibhaftige Allerheiligste auf Erden, sondern in den Himmel, um zu erscheinen vor dem Angesicht Gottes für immer (V. 24). Und das hat er nicht alljährlich, wie der Hohepriester wiederholt (V. 25), sondern mit dem Einen Opfer am Charfreitag vollbracht (V. 26).

Diese eine Sühnopferhandlung aber beschreibt der Hebräerbrief als aus zwei Momenten bestehend (Ebr. 10, 12—14), der Darbringung des Opferbluts, und des Weggangs zur Herrlichkeit (V. 13), woselbst er von seinem Volke leiblich getrennt bleiben wird, bis er, der einmal geopfert war, wegzunehmen viele Sünden (nämlich mit hinzunehmen an den abgeschnittenen Ort, von diesem aus) ohne Sünde (d. h. nicht mit Sünden beladen, wie er als hircus emissarius dorthingegangen ist) wiederkommen wird, denen sich zu offenbaren, die jetzt von ihm getrennt, seiner warten zur Seligkeit (9, 28). Daß dies „Warten" mit zur Kippurim-Handlung zu rechnen sei, erhellt aus Ebr. 10, 14, woselbst die Sühne und das Warten (V. 12 und 13) beides zusammengefaßt wird in dem Wort: „Er hat mit Einem Opfer in Ewigkeit vollendet, die geheiligt worden".

Aus dem Gesagten erhellt, daß in den späteren Aussprüchen der h. Schrift die Beziehung auf den ledigen Bock der kippurim, keineswegs, wie dies von den Meisten (cf. Bähr 692) angenommen wird, fehlt, weder in der prophetischen, noch in der apostolischen Ausdeutung des Versöhnungstages. Beim Jesaia ist sie gegeben in dem „er ist aus dem Lande der Lebendigen hinweggerissen", und „wer wird seines (des Gestorbenen) Lebens Länge ausrechnen?", beim Hebräerbrief in dem Warten des Herren auf die Aufhebung der Trennung, die ihn jetzt von der Gemeinde scheidet.

Wir setzen demzufolge das Sterben Christi in Parallele mit dem geopferten Bock, das Wiedererstehen Christi und seinen Weggang zum Vater mit der Wegführung des ledigen Bockes. Wir erwarten den Einwurf, daß doch die Wüste nicht mit der Herrlichkeit des Himmels in Parallele zu stellen sei. Wir erwiedern aber, daß diese Parallele nicht nur möglich, sondern geboten ist. Denn der ganze Zusammenhang der Kippurim-Handlung läßt die Wüste nicht als den Ort der bösen Geister, der Unwirthlichkeit, sondern nur als erez gesera, als abgeschnittenes vom Verkehr mit den Menschen geschiedenes Land erscheinen, dessen Natur eine Rückkehr der fortgetragenen Sünden un-

möglich macht. Auf das völlige Hinwegtragen der Sünden kam es an, und für dieses war auf der Erde ein anderer Ort als die erez gesera in der Wüste nicht zu finden. Ganz ähnlich aber sagt der Herr zu den Juden kurz vor seinem Weggange: Ich gehe weg, und wo ich hingehe, könnt ihr nicht hinkommen; und sie ahnten, was er meinte, indem sie sagten: Will er unter die Heiden gehen, oder will er sich selbst das Leben nehmen? beides war gewissermaßen richtig, denn Christus wollte als Erfüllung des hircus redivivus aus der Mitte des Israel nach dem Fleisch heraus an einen Ort hingehen, der von ihnen ganz und völlig geschieden war, und dort wollte er warten, bis er „ohne Sünde", das heißt entlastet von der Sünde des Volks, die er als hircus emissarius wohl hinweggetragen hat, aber nicht wiederbringen wird, den Seinen wieder erscheinen werde.

§. 138. Zeugnisse aus der Kirche und bestätigende Einzeldeutungen.

Wenn nach dem Gesagten es feststeht, daß der Charfreitag die Erfüllung des großen Versöhnungstages war, so lassen sich auch folgende Parallelen ziehen.

„Das Ablegen der goldenen Kleider bedeutet die Entäußerung der göttlichen Majestät und Herrlichkeit, worunter sich Christus am Tage seines Leidens begeben hat (Phil. 2, 7). Die weißen Kleider aber bildeten seine Unschuld und Reinheit ab, welche besonders in seinem Leiden offenbart worden ist" (Rambach S. 7). „Wie aber der Hohepriester, nachdem er aus dem Allerheiligsten zurückgekehrt war, seine goldenen Kleider wieder anziehen mußte, so hat auch Jesus Christus, nachdem er in seinem Leiden seine göttliche Majestät abgelegt hatte, alsdann seine göttliche Herrlichkeit wieder angenommen, und ist verklärt worden dem Anfange nach in seiner Auferstehung, und der Vollendung nach in seiner Himmelfahrt" (Rambach 8). Wie der Hohepriester zuerst für sich und sein Haus ein Opfer brachte, dann für das Volk, so hat Christus zwar nicht für sich selbst, aber doch für seine Jünger und seine wahrhaftigen Gläubigen, als die rechten Priester zunächst, dann aber für die ganze Welt (1 Joh. 2, 2) eine vollgenugsame Sühne geleistet. Das Räuchern des Hohenpriesters im Allerheiligsten ist das Gebet des Herrn; das erste, was er that, als er zu seinem Kippurim-Werke sich schickte, war sein hohenpriesterliches Gebet, Joh. 17; dann aber begleitete das Räuchwerk dieses Gebets die ganze Handlung, z. B. in dem „Vater, vergieb ihnen", in dem „Mein Gott, mein Gott" und dem „Vater, in deine Hände", von dem allen sagt der Hebräerbrief 5, 7, daß er Gebet und Flehen mit starkem Geschrei und Thränen Gott „geopfert" habe. Daß die Vertheilung zwischen die beiden Sündopferthiere durch das Loos geschah, daß also der eine Bock nicht nach Menschenwahl, sondern nach göttlicher Bestimmung den Tod erleiden mußte, zeigte an, daß in dem Versöhnungswerke Christi alles allein nach Gottes vorbedachtem Rath und Willen geschehen mußte (Apg. 4, 28; Joh. 10, 18; Apg. 2, 23), daß z. B. während die Juden sprachen: „Ja nicht auf das Fest", dennoch gerade auf das

Fest der Tod des Herrn erfolgen sollte, damit jedermann ihn als das Sühnopfer der Welt erkenne. Die Auswahl eines Bocks zum Sündopfermaterial deutet Starke: „Ein Bock war was Schlechtes (das ὁμοίωμα des sündigen Fleisches) und doch Gott so angenehm. O wie thöricht handeln demnach die Juden, die sich an der niedrigen Gestalt Christi stoßen" (cf. 2 Cor. 5, 21; Röm. 8, 3).

„Warum aber erfordert Gott zu diesem Sündopfer zwei Böcke? Christus sollte nur einmal sterben und damit eine ewige Erlösung erfinden; daß aber von dem einmaligen Sterben Jesu Christi so gar viele Opferstücke zu Vorbildern gebraucht wurden, zeigte der Vorbilder Schwachheit und dagegen Christi, des einigen Mittlers, unendliche Vollkommenheit an. Daß aber hier zu einem Sündopfer zwei Böcke genommen wurden, geschah, weil dadurch nicht nur Christi Leiden und Tod, sondern auch seine Auferstehung sollte vorgebildet werden, welches von einem ja nicht hätte geschehen können; ... da nicht bequem an einem die Sterblichkeit und auch die Unsterblichkeit Christi konnte vorgestellt werden; ... ob es nun gleich zwei Böcke waren, so heißt es doch in der einzelnen Zahl: Aaron soll sie nehmen zum Sündopfer; denn sie stellten beide eine und einerlei Person, nämlich Christum vor, wie er um unserer Sünde willen dahingegeben und um unserer Gerechtigkeit willen wieder auferweckt werden sollte" (Starke).

Wenn im Vorhofe dem Hohenpriester andere Priester zur Hand waren, während das Werk des Heiligen und Allerheiligsten von ihm ganz allein vollbracht werden mußte, so ist damit angedeutet, daß obschon viele Unterpriester, Apostel, Propheten, Prediger, dem Herrn zur Hand sein müssen, um alles zuzubereiten und hernach alles zu vertheilen, doch für den eigentlichen Vollzug der Sühnehandlung das Wort gilt: „Es ist Ein Gott und Ein Mittler zwischen Gott und den Menschen, nämlich der Mensch Christus Jesus" (1 Tim. 2, 5. 6; Act. 4. 12). Wie der Sündopferbock im Vorhof geschlachtet wurde vor des ganzen Volks Augen, aber dann durch den Hohenpriester allein sein Blut in's Allerheiligste getragen wurde, so ist Christus gekreuzigt vor den Augen des ganzen Israel, aber er selbst ist allein mit seinem Blute eingegangen in das Allerheiligste (Ebr. 9, 12. 24). Das schwere Fasten des Hohenpriesters am Versöhnungstage hat der Herr Jesus am Charfreitage auch durchmachen müssen, bis es in dem „Mich dürstet" seinen Gipfelpunkt fand. Die Einmaligkeit des großen Versöhnungsopfers, die Lev. 16 betont wird, hat ihre Erfüllung gefunden in dem ἅπαξ des Hebräerbriefs (Hebr. 9, 12).

Des zweiten, ledigen Bockes Bestimmung, die Sünde der Welt zu tragen und gänzlich fortzutragen hat der Herr Christus, das Lamm Gottes, das der Welt Sünde trägt (Joh. 1, 29), damit erfüllet, daß er, beladen mit den Sünden der Welt, zum Vater gegangen ist, um dort, den Augen der Menschen entrückt, als Fürsprecher das Versöhnungswerk zu vollenden. „Laßt uns unseren Emmanuel erkennen in dem anderen Bock, der da lebte und entlassen wurde, wie derselbe nach seiner Menschheit gelitten, nach seiner Gottheit aber nicht gelitten hat, sondern, indem er dem Fleische nach starb, des Todes Besieger gewesen ist" (Cyrill. Alex.).

„Zwei Böcke wurden genommen . . . weil Christus für uns geschlachtet werden mußte und sterben nach dem Fleisch, aber leben nach dem Geist. Denn dieser ist für alle gestorben, daß sein Tod würde die Vernichtung des Todes" (Cyrill.).

Der ledige Bock wurde durch keinen Priester, sondern durch „etwelchen Mann" ausgeführt. Also wurde des Menschen Sohn überantwortet in der Heiden Hände, damit diese seine Entfernung aus dem Lager bewirkten (Matth. 20, 19). „Die Seniores und sacerdotes legten an ihn die Hand, und ihn mit dem Tode bestrafend, stießen sie ihn gleichsam wie einen Sendling und Sorgenabwender aus; also wurde er zum Opfer für alle Sünder, die bußfertig an ihn glauben" (Justin M.). „Der (ledige) Bock bezeichnet, daß Christus überall gegenwärtig ist; denn wie er zuerst im Fleische geopfert wurde, so wird er jetzt auch nach seiner Gottheit lebendig dargestellt" (Hesychius). „Also wurden alle unsere Sünden sammt dem Fluch, der auf denselbigen haftete, auf Jesum Christum, als unseren Mittler und Bürgen, gelegt. Er wurde darauf als ein Anathema und Fluch angesehen und von Gott und Menschen als ein Verfluchter behandelt. Endlich aber, gleichwie jener Bock, dem vor den Augen des Volks die Sünden aufgelegt waren, dieselben in die Wüste hinaustrug — so hat Christus unsere Sünde aus dem Angesichte Gottes hinweggetragen. Fragen wir, wie weit? so antwortet der h. Geist (Ps. 103, V. 12): „So fern der Morgen ist vom Abend, lässet er unsere Uebertretung von uns sein". Gleichwie aber der Mann, der diesen Bock in die Wüste hinausgeführt hatte, unrein war und seine Kleider waschen mußte, ehe er am Abend in die Gemeinde der Gläubigen kommen durfte, so haben auch die Juden, die Jesum Christum tödteten, an ihm sich versündiget. Sie sind unrein durch sein Blut geworden. Doch ist ihnen noch eine Reinigung vorbehalten, indem ihnen, wenn sie jetzt, an dem Abend der Welt, ihre Kleider in dem Blute Jesu Christi rein waschen und helle machen werden, wiederum die Aufnahme in die Gemeinde Christi bestimmt ist" (cf. Apg. 2, 36 f.; 3, 15 f.).

Wir schließen unsere Anführungen mit einem Worte Brenz's (S. 75): „Dies ist ein sehr schönes Bild, durch welches nicht blos das Leiden Christi, sondern auch seine Frucht wird abgemalet. Und in der christlichen Kirche ist nicht blos ein Tag, nicht blos eine Woche, sondern die ganze Zeit, von dem Anfang der Offenbarung des Evangelii bis zum letzten Ende der Welt, ein fortlaufendes Versöhnungsfest, von welchem der Apostel sagt: Jetzt ist die angenehme Zeit, jetzt ist der Tag des Heils."

§. 139. Die Unvollkommenheit des alttestamentlichen Typus.

Bemerkenswerth ist es, daß der heilige Geist, indem er sowohl bei der Hinstellung des Vorbildes, als bei der Zeichnung des Gegenbildes Christum als die rechte Erfüllung des Kippurim-Opfers geoffenbaret hat, es doch nicht an den nöthigen Winken

hat fehlen lassen, um die Unvollkommenheit des Vorbildes handgreiflich offenbar werden zu lassen. Solcher Wink war es vornämlich, daß der Hohepriester im alten Bunde nicht nur für sich selbst zunächst ein Opfer bringen, sondern auch die übrigen Handlungen des Tages durch wiederholte Waschungen unterbrechen mußte. Dadurch sollte jegliche falsche Vorstellung von einer etwa dem Priester als solchem einwohnenden Heiligkeit von dem Volke fern, und die Priester selbst in der Demuth gehalten werden. Darum ergab auch das sonst in dem Kippurim-Opfer hervortretende Streben der Herstellung eines einheitlichen Aktes nur ein unvollkommenes Resultat. Nicht einmal der Eingang ins Allerheiligste konnte mit Einem Akte absolvirt werden. Darum mußte auch die Sühnehandlung selbst auf zwei Böcke vertheilt werden, und bedurfte der alljährlichen Wiederholung. Durch das alles sollte abgeschattet werden, daß die Kippurim wohl ein vorzügliches Vorbild waren, daß sie aber immer nur ein Schatten blieben von derjenigen Sühne, die nicht blos Israels, sondern der ganzen Welt Sünde, die nicht eine blos leibliche, sondern auch eine Reinigung der Gewissen bewirken sollte, die darum nicht mit Böcke Blut, sondern mit dem Blute des Sohnes Gottes, die nicht durch einen sündigen Menschen, sondern nur durch den lebendigen Gott selbst geschehen konnte, welcher Mensch geworden, priesterlich Amt für uns verrichtete und zu dem Ende am großen Versöhnungstage in das Allerheiligste des Himmels selbst eingegangen ist.

§. 140. Anhang. Merkwürdige Zeugnisse aus der jüdischen Tradition.

Die Gnadenfülle, die über den großen Versöhnungstag ausgegossen war, hat selbst die jüdische Tradition so warm angehaucht, daß sie, die sonst in ihren Zusätzen und Ausdeutungen vielfach sehr abgeschmackt ist, in Bezug auf unser Fest manchen schönen Zug enthält, welcher der Aufbewahrung werth ist.

Das Bußgebet, mit welchem der Hohepriester die Feier des Tages eröffnete, lautet nach dem Talmud: „Ach Herr! ich habe mich versehen, ich bin widerspenstig gewesen, und habe vor dir gesündigt, ich und mein Haus! Ach Herr! verzeihe mir jetzo mein Versehen, meine Widerspenstigkeit und meine Sünde, damit ich mich versehen, darin ich widerspenstig gewesen, und damit ich vor dir gesündigt habe, ich und mein Haus, wie geschrieben stehet in dem Gesetze Mosi, deines Knechtes, da er spricht: An diesem Tage geschiehet eure Versöhnung, daß ihr gereiniget werdet. Von allen euren Sünden werdet ihr gereiniget vor dem Herrn!“ —

Nach diesen Worten fielen alle im Vorhofe Anwesenden, Priester und Leviten und alles Volk, auf ihr Angesicht, und sprachen: „Hochgelobt sei der preiswürdige Name seines Ruhmes in alle Ewigkeit!" (Lund. 1031).

Mit der größten Strenge hielten Priester und Aelteste darauf, daß der Hoheprieſter nichts am Ritus des Tages änderte. Derselbe mußte daher lange Zeit vorher schon Uebungen machen, wie er z. B. eine Hand voll Räucherwerk zu fassen habe und dergl. Dann vor Anbruch der Feier legten sie ihm einen Schwur auf mit den Worten: „Herr Hoheprieſter, wir sind des Obergerichts Abgeordnete, und du bist unser und des Obergerichts Abgesandter, wir beschwören dich bei dem, dessen Name in diesem Tempel wohnt, daß du im Räuchern, und was wir dir gesagt, keine Aenderung macheſt." Dann schieden sie von einander weinend, daß sie einem Hohenprieſter einen Eid hatten zumuthen müssen.

Der Hoheprieſter soll auch allzeit die Nächte vorher schlaflos in sorgfältiger Wahrnehmung seiner selbst zugebracht haben, um vor dem lebendigen Gott würdig zu erscheinen. Die Obersten des Volks erinnerten ihn dazu sehr eindringlich mit den Worten: Lieber Vater! Ach Vater! Ist dir etwa noch eine Sünde bekannt, die du nicht bekannt, um deren willen du mit Gott nicht ausgesöhnet: ei! so laß doch die Thränen des Volkes dich bewegen, und mache dich von selbiger los, damit die Versöhnung nicht verhindert werde.

Auch lehrte man bei den Juden, daß allezeit ein Engel den bei seinem Eintritt in das Allerheiligſte heftig erschreckenden Hohenprieſter vom Himmel aufrichten und stärken mußte (Starke).

Das Bußgebet, welches der Hoheprieſter für die Gemeinde that, lautete seinem für sich gethanen gleich, mit alleiniger Aenderung des Einganges: „Ach Herr, dein Volk, das Haus Israel hat sich versündiget. Sie sind widerspenstig gewesen ꝛc." Auch hier antwortete die versammelte Gemeinde wie oben.

Ging der Mann mit dem Bock fort, so thaten sie nicht nur letzterem alle mögliche Schmach und Hohn an, sondern ehe er sich in Bewegung setzte, riefen sie ihm zu: „Gehe fort! Gehe fort! Weg! Hinaus! Was säumeſt Du lang? unsere Sünden sind noch nicht gebüßet!"

Nach dem Loosen empfing jeder Bock ein Scharlachband, der Schlachtbock um den Hals, der ledige auf das Haupt. In der Wüste ließ man den Bock zuerst frei laufen. Dann band man zuvor das rothe Band an den Tempel, und zum Zeichen, daß die Vergebung wirklich geschehen, wurde dies Band, wenn der Bock in der Wüste angekommen, schneeweiß (cf. Jes. 1, 18).

Späterhin, als etlichemale der Sündenbock aus der Wüste zurückgekommen war, was man als ein sehr böses Zeichen ansah, wurde er von einem Felsen herabgestürzt. Jetzt nahm er auch das Band mit, und der Herausbringer band des Bandes eine Hälfte an den Felsen, die andere stürzte er mit dem Bock herab. Wenn dann das Band am Felsen plötzlich weiß wurde, stieß er in ein Horn, und durch das ganze Land waren Hornbläser so vertheilt, daß in derselben Stunde durch dies Signal von Ort zu Ort durch das ganze Land die Gnadenbotschaft erscholl. Blieb das Band roth, so galt dies für ein Zeichen göttlicher Ungnade. Merkwürdiger Weise erzählen die Juden selbst, daß 40 Jahre vor der Zerstörung Jerusalems, und von da ab das Band immer roth geblieben ist, also von der Zeit an, wo sie den Herrn Jesum verworfen haben (Lund. p. 1038), jener typische Bock ihre Sünden nicht hinwegnehmen konnte.

Das rothe Band am Haupt des ledigen Bockes kannten auch schon die ältesten Kirchenväter, Justin M. und Tertullian (der letztere nannte den Bock hircum coccino circumdatum c. 14 ad jud.), ja schon im Brief des Barnabas wird es erwähnt, und zugleich folgende Weiterbildung, welche die Sage unter den ersten Christen erfahren hat: „Der erste Bock sei das eigentliche Opfer für die Sünden des Volks gewesen, und entspreche dem gleichfalls für Alle in den Tod gegebenen Christus; der zweite sei verflucht, angespieen, mißhandelt und dann verstoßen worden, was alles auch Christus erfahren habe. Die Purpurfaden aber, welche dem zweiten verstoßenen Bock aufs Haupt gelegt worden, bilden vor, daß der Verfluchte und Verstoßene dennoch ein Gekrönter, d. i. ein Herr und König sei; als solchen würden ihn die Juden erst bei seiner Wiederkunft erkennen und dann über die ὁμοιότης dessen, den sie verflucht, mit dem, der das Gott wohlgefällige Opfer und wahrhaftig der Sohn Gottes sei, erschrecken" (Bähr).

In Bezug auf die Sühnkraft des Kippurim-Opfers lehrten die alten Juden: „Wer da sagt: ich will sündigen, und der große Versöhntag wird meine Missethat versöhnen, dem wird sie nicht versöhnet." „Sünden, die ein Mensch wider Gott begehet, mögen ihm am großen Versöhntage vergeben werden, aber nicht, die er gegen seinen Nächsten thut, er habe sich denn zuvor mit ihm versöhnet (cf. Matth. 5, 23. 24) (Starke).

Anhang.

Die Gaben im Unterschied von den Opfern.

§. 141. Die „heiligen Gaben", welche der Israelit dem Herrn darzubringen hatte, waren: Der Zehnte, die Erstlinge und die freiwilligen Gaben.

Der Zehnte wurde gegeben vom Groß- und Kleinvieh, von dem Saamen des Landes und den Bäumen, von Tenne und Kelter, Trockenem und Flüssigem, Oel und Most (Num. 18, 21 folg.; Lev. 27, 30—33; Deut. 12, 1—12; 14, 22 folg.; Neh. 10, 35 folg.). Diesen Zehnten überwies der Herr dem Stamme Levi, anstatt eines Erbtheils; er war „Levi's Erbgut" (Num. 18, 21) und jährliches Einkommen, doch in der Weise, daß die übrigen (nichtpriesterlichen) Leviten ihrerseits das Beste aus dem erhaltenen Zehnten für die Priester auslesen und also ihren Zehnten wiederum verzehnten mußten. Dieser Levitenzehnte galt für Levi „wie das Einkommen von Tenne und Kelter" (Num. 18, 30), und der Herr überwies den Zehnt-Zehnten den Priestern aus Aarons Geschlecht (Neh. 10, 39; Num. 18, 26). Diesem jährlich gezahlten Zehnten, der zu dem Tempel vor des Herren Altar gebracht werden mußte, ging ein zweiter, alle drei Jahre zu entrichtender Zehnte zur Seite (Deut. 14, 28; 26, 12 f.), welcher nicht zu dem Tempel gebracht, sondern sofort in den Städten Israel zu Gunsten des Leviten, des Fremdlings, der Armen, der Wittwen und Waisen vertheilt wurde.

Von den Erstlingen, so weit sie Menschen und Vieh betreffen, haben wir bereits oben (§. 154 f.) gesprochen. Die Erstlinge mußten außerdem gebracht werden von allen Früchten des Feldes und den Bäumen (Ex. 34, 26). „Deine Fülle und deine Thräne", sollst du nicht verziehen zu geben, sagt der Herr (Ex. 22, 28. 29) und versteht unter „Fülle" den Segen an trockenen Früchten und Erstlingen, unter „Thränen" die Erstlinge der flüssigen Gegenstände, vornämlich Wein und Oel. Die Bäume, ehe sie durch die Darbringung der Erstlinge geweiht wurden, hatten ihre „Vorhaut" (Lev. 19, 23), und bedurften es, drei Jahre lang beschnitten zu werden, ohne daß man ihre Früchte aß; d. h. man mußte so lange die Blüthen ausbrechen (wie dies noch heute die Gärtner thun, um die Produktionskraft der Bäume für spätere Zeiten zu conserviren und zu erhöhen); im vierten Jahre wurden sämmtliche Früchte dem Herrn geheiliget, und erst vom fünften Jahre ab stand dem Israeliten der Nießbrauch zu.

Alle diese Erstlinge mußten **vor** den Herrn gebracht werden zum Tempel (Deut. 12, 5—12; 14, 22 f.) und der Herr über-

wies sie den Priestern als ihr besonderes Vorzugtheil vor den übrigen Leviten (Num. 18, 11).

Die freiwilligen Gaben (Lev. 23, 38) gingen diesen nach Quantität und Qualität genau begrenzten Tempellieferungen zur Seite. Der Israelit war verpflichtet, solche zu geben bei den Festen (Ex. 34, 20), obgleich die Quantität nicht vorgeschrieben war. Er konnte bringen, was seine Hand bot, Gold, Silber, Getraide, seinen Acker, sein Haus, ja sich selbst (Lev. 27, 1; Num. 7, 1; 31, 54).

Außer diesen dreierlei Abgaben kommt auch eine Kopfsteuer von einem halben Sekel pro Kopf vor (Ex. 38, 25. 26), als Gabe für die neu zu erbauende Stiftshütte (cf. Ex. 30, 11 — 13; 2. Kön. 12, 10), späterhin $\frac{1}{3}$ Sekel zur Beschaffung des allgemeinen Opfermaterials und der für die Stiftshütte erforderlichen Gegenstände (Neh. 10, 33).

Der Charakter der erwähnten heiligen Abgaben wird gemeinhin so bestimmt, wie Kliefoth p. 97 den Zehnten beschreibt, als „eine Abgabe, welche der Unterthan, Lehnsträger, Colon dem Herrn und Grundherrn giebt, durch welche er sich selbst als Eigenthum dieses Herrn bekennt". Diese Auffassung ist nicht ohne Selbstwiderspruch, denn der Colon schuldet seinem Herrn nur einen gewissen Zins, und nicht sich selbst. Die entgegenstehende, die wir ebenfalls bei Kliefoth vielfach vertreten finden, ist die, daß die gedachten heiligen Abgaben wirkliche Opfer gewesen seien. Sie stützt sich insonderheit darauf, daß sie den Namen theruma, „Hebe", und „korban" führen sollen, welches letztere Wort ja das charakteristische Wort für die Bezeichnung des Opfers sei.

Beide Auffassungen geben (abgesehen davon, daß die genannten heiligen Abgaben nie den Namen korban in der Thora führen, cf. §. 57) deren eigentlichen Charakter nur sehr unvollkommen an. Ueber denselben haben wir im Gegentheil in der heiligen Urkunde selbst ein authentisches Zeugniß.

In Deut. 26, V. 1—11, wird dem Israeliten befohlen, die Erstlinge vor den Herrn in den Tempel zu bringen. Dort mußte er vor dem Priester bekennen, daß er durch Gottes Gnade in das Land der Verheißung gekommen sei. Auf dies Bekenntniß hin mußte der Priester den Korb aus des Darbringers Hand nehmen und vor den Altar setzen. Der Darbringer aber fuhr fort zu bekennen, die Syrer hätten Israel in der Zeit seiner Jugend umbringen wollen, aber der Herr hätte es nach Egypten gebracht und dort zu einem großen Volke gemacht; aus dem Druck von Egypten hätte der Herr sie errettet und nach Canaan geführt; deshalb brächte er, der Darbringer, nun die ersten Früchte des Landes, die der Herr ihm zuvorgegeben habe. Darauf mußte der

Darbringende die Gaben vor dem Altar lassen, und anbeten und fröhlich sein vor dem Herrn (d. h. ein Dankopfer bringen und die Mahlzeit essen) mit seinem Hause und dem Leviten in seinen Thoren und dem Fremdling, der bei ihm war."

Schon aus diesem Bericht erhellt, daß es sich bei der Darbringung der Tempelgaben auf keinerlei Weise um die Leistung eines Pachtzinses handelte. Jehovah war und blieb zwar Herr im Lande, aber nicht als Grundbesitzer, der sein Eigenthum ausgeborgt habe gegen bestimmte Leistungen, sondern als göttliche Majestät und Bundesgott, der das ganze Land zum völligen Eigenthumsrecht verschenkt hatte, und dem das Volk, weil es ja von ihm auch jetzt noch allzeit den Segen des Landes unmittelbar erbat und erhielt, wohl Huldigung und Dankbarkeit (Num. 15, 17 f.), aber nicht Pacht und Zins schuldig war. Am wenigsten steht in dieser Erläuterung eine Silbe davon, daß die Israeliten durch den Erstling oder Zehnten bekannt hätten, sie seien sich selbst dem Herrn schuldig.

Weiter giebt die Thora an (Lev. 27. 30—33), daß alle Erstlinge und Zehnten „des Herren" seien, und „dem Herren heilig". Der Zehnte durfte daher nicht nach dem Willen des Darbringers ausgesucht werden, weder in besserer noch in schlechterer Qualität, als er gerade von selbst ausfiel. Unterfing sich jemand, ein anderes an die Stelle des effectiven Zehnten zu setzen, so war damit der effective Zehnte nicht gelöset, sondern gehörte doch dem Herrn, und das an die Stelle gesetzte dazu. „Nicht soll es gelöset werden". Diese Bestimmung hätte, wenn jene Abgaben eine Art Grundzins gewesen wären, gar keinen Sinn. Was in aller Welt hätte in diesem Fall der Ablieferung des Grundzinses in besserer Qualität entgegengestanden? Dazu kam, daß in dem Fall, daß Jemand irgend ein Stück seines Zehnten nicht in natura, sondern in Geld darbringen wollte, dies ihm für den Fall, daß er weit von Jerusalem entfernt wohnte, zwar freistand (Deut. 14, 22—27), doch so, daß er dann durch Entrichtung des überschießenden Fünftheils eine Art Schuldopfer dafür brachte, daß er heiliges Eigenthum Gottes in seinen Privatbesitz bekam (Lev. 27, 31). Noch deutlicher tritt der Charakter dieser Abgaben in der Bestimmung hervor, daß die Leviten, die ihren Zehnten nicht vom Acker einzahlen konnten, sondern aus der ihnen dargebrachten Zehntenmasse entnahmen, ihrerseits das „Fett des Zehnten", d. h. die besten Früchte und Thiere auslesen mußten als ihre Zehnt-Gabe an die Priester (Num. 8, 29), mit der ausdrücklichen Bestimmung, daß sie das Heiligthum der Kinder Israel nicht „entweihen" (V. 32), d. h. den heiligen Charakter dieser Tempelgaben nicht durch ihren Geiz und Selbstsucht verletzen

sollten. — Endlich tritt bei der Bezahlung der heiligen Tempelgaben noch das hervor, daß man durch Bezeugung der Dankbarkeit und Huldigung gegen den Herrn sich den Zugang des ferneren Segens Gottes offen erhalten wollte (Hesek. 44, 30. 31).

Hieraus erhellt klar der Charakter der heiligen Tempel-Gaben, der Erstlinge und Zehnten. Dieselben war nicht Leistungen des Colonus; denn sie hatten demselben nie gehört, sondern waren eo ipso bereits auf dem Felde und im Stall heiliges Eigenthum des Herrn, und dessen Majestäts-Raservat; hätte ein Israelit dasselbe zurück behalten, so hätte er sich nicht einer versäumten Leistung, sondern eines Gottesraubes und einer Heiligthumsschändung schuldig gemacht. Dieses Eigenthum des Herrn mußte an seinen Ort gebracht werden, nämlich vor den Herrn, und mußte dort als Eigenthum des Herrn anerkannt werden durch die heilige Hebung und dadurch, daß man es vor den Herrn hinstellte, der es als das Seinige in Empfang nahm, und den Ueberbringer für die Mühe, die ihm die Ueberbringung machte, entschädigte dadurch, daß derselbe auch von den Erstlingen und Zehnten einen Theil zur Dankopfermahlzeit empfing.

Einen etwas anderen Charakter trug der dreijährige Zehnte, welcher dem je dritten Jahre den Namen eines „Zehntenjahres" (Deut. 26, 12) beilegte. Dieser war eine wirkliche Leistung, hervorgegangen aus dem Gehorsam (V. 13—15), und gelohnt mit dem Segen Gottes (Deut. 16, 15; 14, 28), bestimmt, Israel zu erinnern, daß es zum Dank für die reichen Segnungen des Herrn auch schuldig sei, so wie es im Hinblick auf die reichen Gnadenströme des Herrn nicht jeden Winkel des Ackers aberndten durfte, damit für den Armen etwas übrig bleibe (Lev. 19, 9 f.; 23, 22), so auch mit seinem Ueberfluß die Dürftigen, die Wittwen und Waisen, den Leviten und den Fremdling in seinen Thoren zu speisen.

Die freiwilligen Gaben werden am wenigsten unter die Rubrik gezahlter Pacht zu bringen sein. Bei diesen versteht es sich von selbst, daß sie nur Zeugniß der Dankbarkeit und der willigen (Ex. 35, 20. 29) Liebe waren (cf. Ex. 25, 2; 34, 20; 35, 20; 36, 5; Num. 7, 1; 31, 50—54).

Andererseits ist es eben so verfehlt, die heiligen Tempelgaben als Opfer zu bezeichnen. Daß das Wort „theruma" hierzu nicht berechtigt, erhellt daraus, daß jedes Geschenk an den Herrn, auch das in Opfer eingekleidete, eine „Hebe" hieß.

Es ist aber ein durchschneidender Unterschied zwischen einem Opfer und einer Gabe an den Herrn. Das Opfer hat seine unmittelbare Beziehung zum Altar. Es kam auf den Altar, um dort irgend welchen Verkehr zwischen Gott und dem Darbringer zu vermitteln, und deren durch die Sünde getrübte Zusammen-

gehörigkeit wieder herzustellen. Die Hebe aber kam nur vor den Altar, in das Angesicht des Herrn, der sie annahm entweder, weil sie schon vorher sein Eigenthum war, oder der es sich gefallen ließ, von seinem Bundesgliede ein Zeugniß der Huldigung entgegenzunehmen. Das Opfer hatte allzeit einen mittlerischen Zweck, der den heiligen Gaben völlig fremd blieb.

Wie grundverschieden der Begriff des Opfers von der der Huldigungsgabe war, ersehen wir daraus, daß der Herr streng verbot, ihm ein Erstlingsthier zum Opfer zu bringen, eben weil es schon ohnehin ein Majestätseigenthum des Herren war (Lev. 27, 26). Eben so wird auch Lev. 23, 37. 38 zwischen den Opfern und Gaben ausdrücklich unterschieden und nach Lev. 2, 12 Gesäuertes wohl zur Erstlingsgabe, aber nicht zum Opfer zugelassen.

Wie wenig man aber berechtigt ist, in den Gaben einen symbolischen Ausdruck der Selbstdarbringung zu sehen, erhellt aus Lev. 27, 1, wo, neben den Vorschriften für die freiwillige Darbringung von Acker, Vieh und etwelchen Gütern, auch für die Selbstdarbringung ganz klare und deutliche Vorschriften gegeben wurden. Wer sich selbst darbringen wollte, der brachte nicht etwa mit Neumann ein Stück Semmel, das durch allerlei nirgend in der heiligen Schrift begründete phantasievolle Ausdeutungen zuerst die Arbeit, dann die Lebenssphäre, dann die Nahrung, und dann schließlich das eigene Ich repräsentirte, sondern er gelobte ganz redlich in Wirklichkeit sich selbst dem Herrn, und löste sich dann nach einer von Gott selbst vorgeschriebenen Schätzung (Lev. 27, 1 f.).

Kliefoth spricht die Ansicht aus, daß die Gaben vor Jehovah, die als solche nicht auf, sondern nur vor den Altar kommen, „naturgemäß sich zu solchen steigern mußten, die auf den Altar kommen, aber darum auch gesteigerte Bedeutung haben". Eben so gut aber, glauben wir unsererseits, kann man aus einer Freundschaftsmahlzeit durch Steigerung ein heiliges Abendmahl erhalten, oder kann Darwin einen Frosch oder Affen sich zum Menschen steigern lassen, als man aus einem Zehnten ein Opfer durch Steigerung entstehen läßt. Beide gehören eben ganz verschiedenen Sphären an; der Zehnte war eine Gabe, die dem Herrn gebracht wurde, weil sie ihm gehörte; der korban ist ein Gnadenmittel, welches der Herr eingesetzt hat, um durch dasselbe die Wiedervereinigung zwischen sich und dem Sünder zu bewirken. Nichts in dem wunderbaren Organismus des levitischen Cultus berechtigt uns dazu, die Gaben, die einem ganz anderen Gebiet angehören, in das Bereich der Opfer zu setzen.

Druck von J. C. Huber in Charlottenburg.

BS680 .S2W2
Das Opfer nach Lehre der heiligen
Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 00059 4897